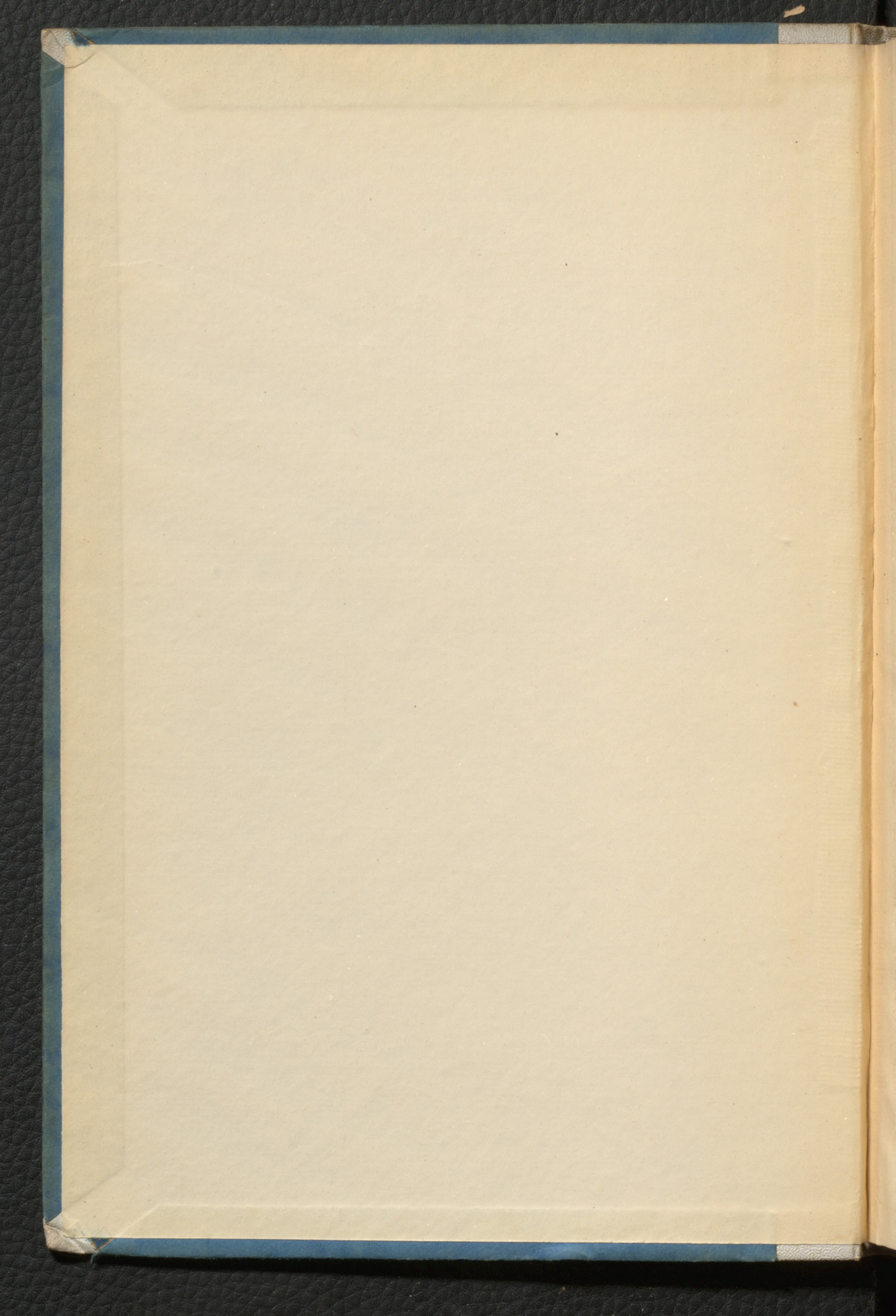
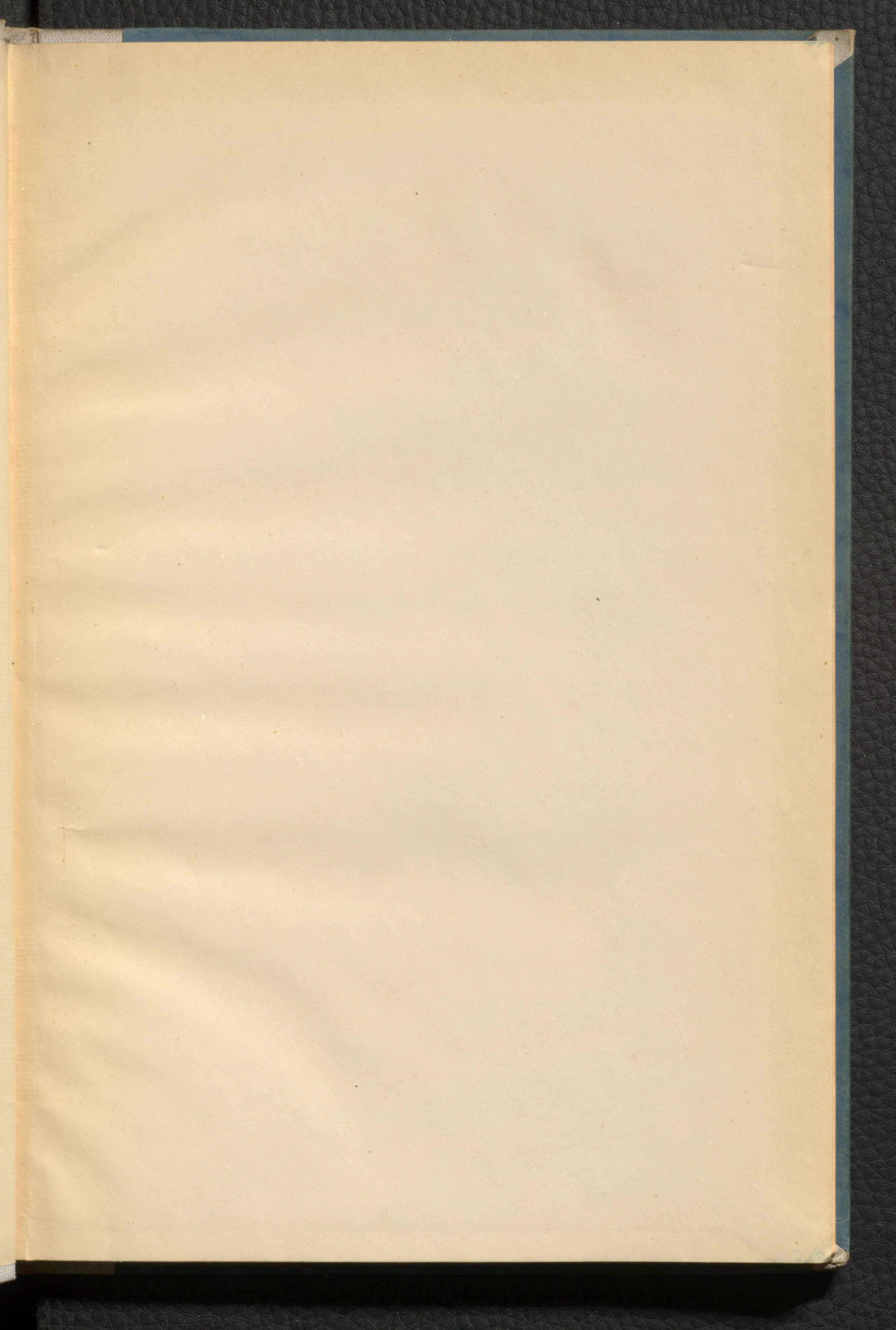
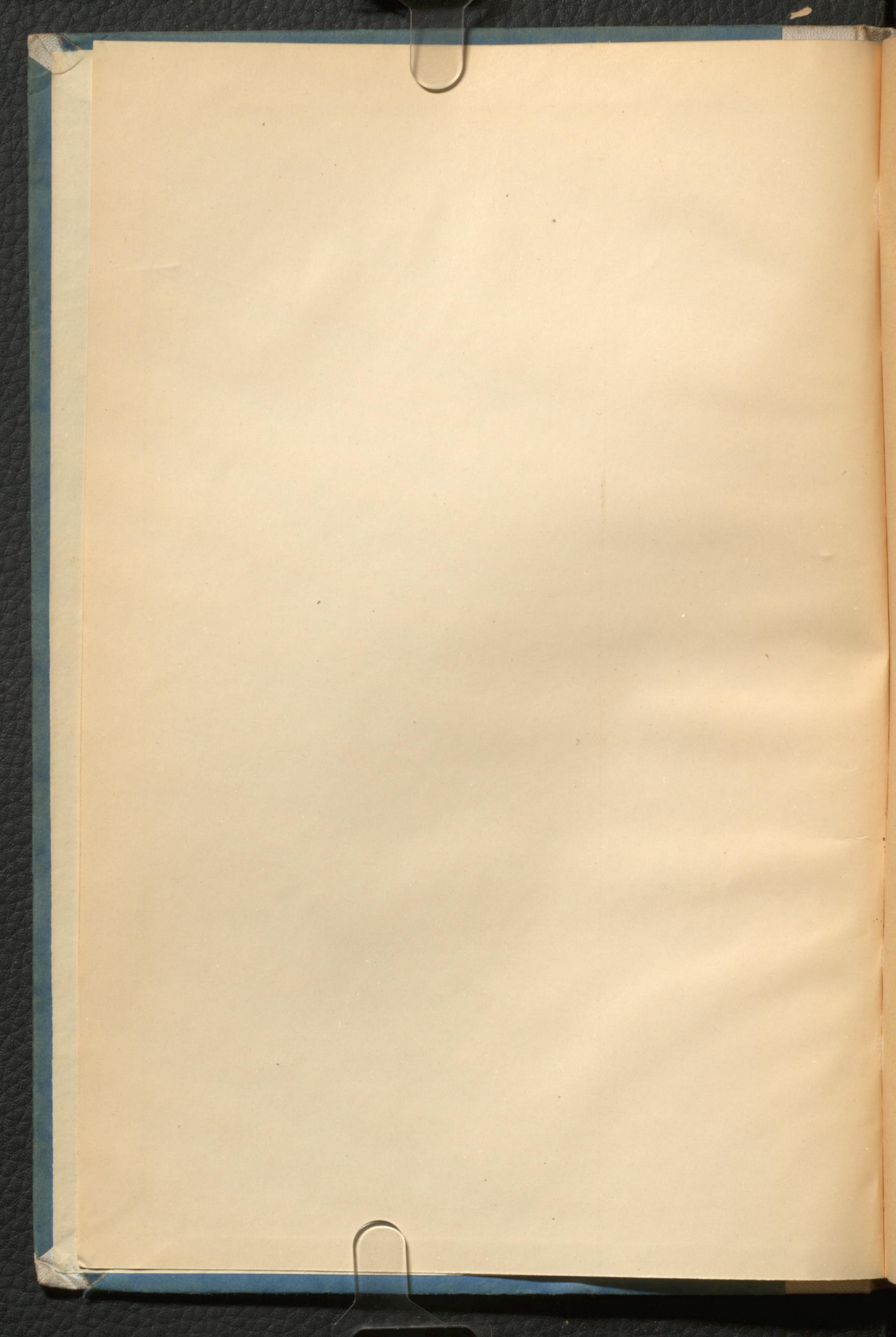
ALBERTUS-MAGNUS-AKADEMIE
ZU KÖLN

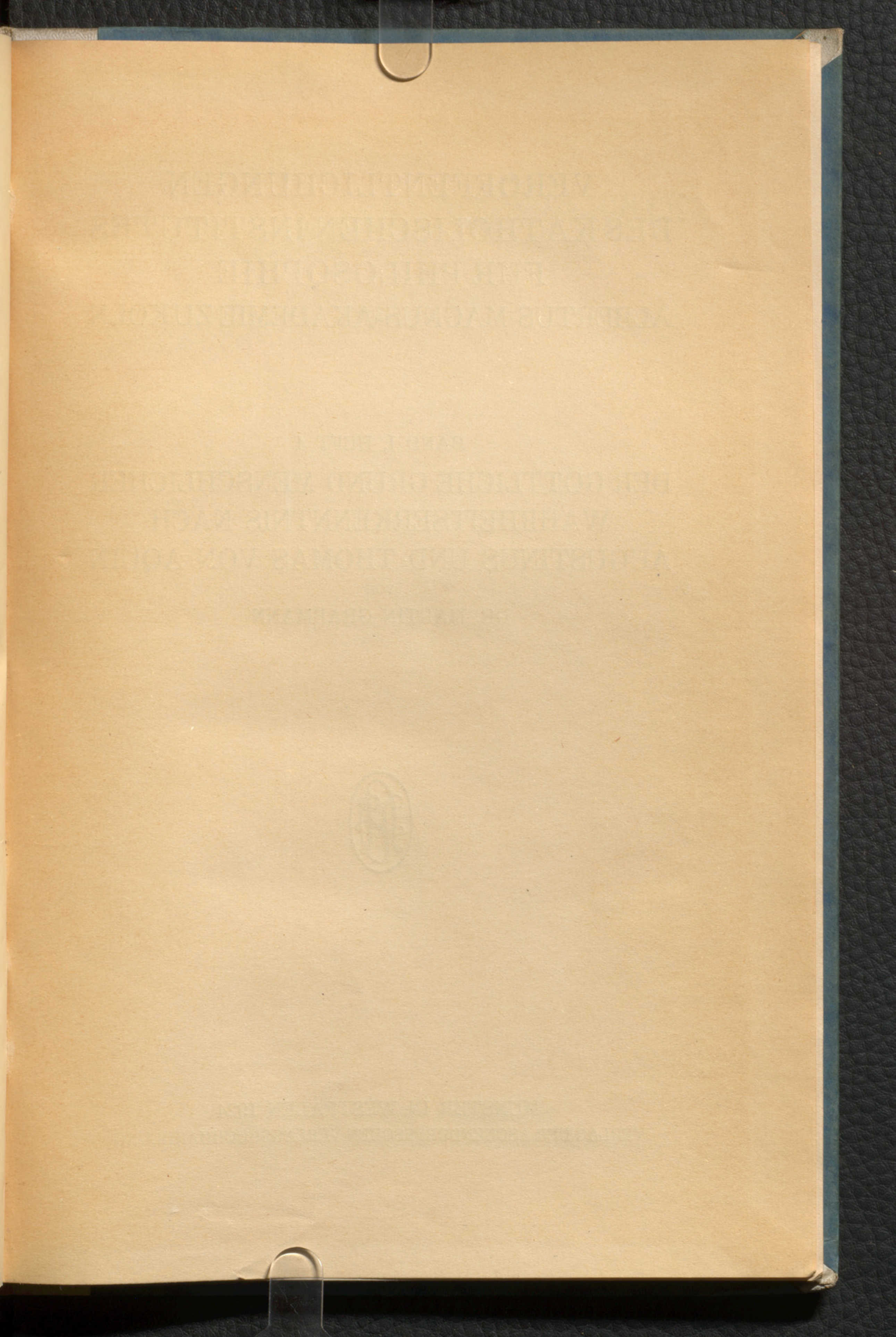


VERÖFFENTLICHUNGEN I, 4









VERÖFFENTLICHUNGEN
DES KATHOLISCHEN INSTITUTES
FÜR PHILOSOPHIE
ALBERTUS-MAGNUS-AKADEMIE ZU KÖLN

BAND I, HEFT 4

DER GÖTTLICHE GRUND MENSCHLICHER WAHRHEITSERKENNTNIS NACH AUGUSTINUS UND THOMAS VON AQUIN

VON
DR. MARTIN GRABMANN



MÜNSTER IN WESTFALEN 1924
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

DER GÖTTLICHE GRUND MENSCHLICHER WAHRHEITSERKENNTNIS NACH AUGUSTINUS UND THOMAS VON AQUIN

FORSCHUNGEN ÜBER DIE
AUGUSTINISCHE ILLUMINATIONSTHEORIE UND IHRE
BEURTEILUNG DURCH DEN HL. THOMAS VON AQUIN

VON

DR. MARTIN GRABMANN
O. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN
PÄPSTLICHER HAUSPRÄLAT



MÜNSTER IN WESTFALEN 1924
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

SANCTO THOMAE AQUINATI

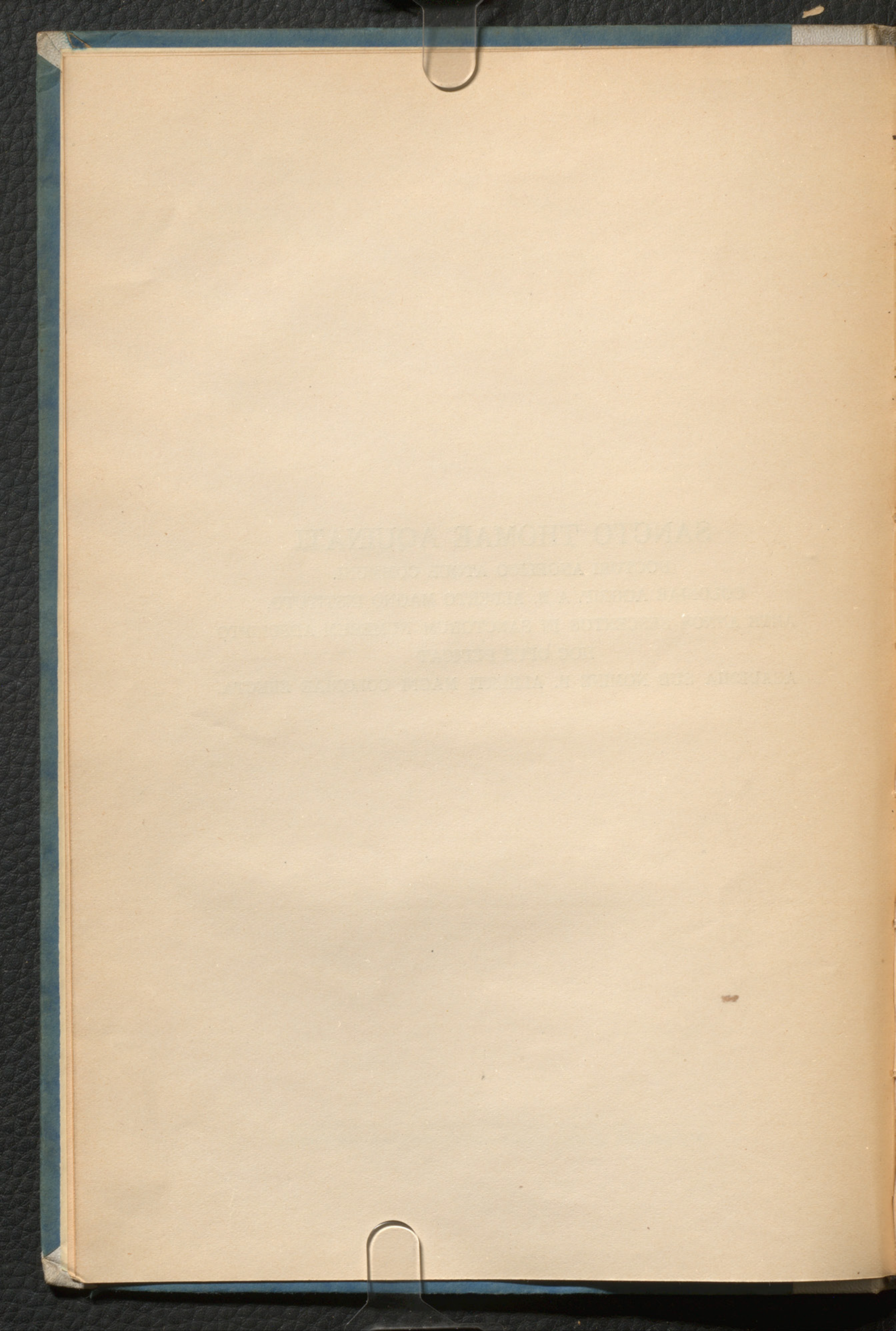
DOCTORI ANGELICO ATQUE COMMUNI,

COLONIAE AGGRIP. A B. ALBERTO MAGNO INSTITUTO,

ANTE ANNOS SESCENTOS IN SANCTORUM NUMERUM ADSCRIPTO

HOC OPUS DEDICAT

ACADEMIA SUB NOMINE B. ALBERTI MAGNI COLONIAE ERECTA.



VORWORT.

Diese Untersuchung ist hervorgewachsen aus zwei Vorträgen über das Verhältnis zwischen augustinischer und thomistischer Erkenntnislehre, welche ich für den vorjährigen Kursus des Katholischen Institutes für Philosophie (Albertus-Magnus-Akademie zu Köln) vorbereitete, aber zu halten verhindert war. Ich bin hier Fragen nachgegangen, welche mich seit meinem Buche über die Philosophische und Theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta (Wien 1906) viel beschäftigt haben. Ich halte für sehr wichtig, daß die Erkenntnislehre des hl. Thomas in ihren einzelnen Elementen an der Hand der Texte sorgfältig untersucht wird. Es ist dies nicht bloß von geschichtlichem Interesse, es stehen solche Untersuchungen auch im Dienste eines systematischen Aufbaues der Erkenntnislehre im Sinne und Geiste des hl. Thomas und gewähren tiefere Einblicke in die Beziehungen zwischen Erkenntnistheorie und Metaphysik. Ich habe für diese Untersuchung auch ungedruckte scholastische Texte herangezogen und auch die neueste reiche ausländische Literatur herangezogen. Hierbei haben mich P. Ephrem Longpré O. F. M. in Quaracchi und P. B. Xiberta O. Carm. in Rom in dankenswerter Weise unterstützt. Das einschlägige umfangreiche und wertvolle Werk von R. Carton: L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon (Paris 1924) konnte ich leider nicht mehr benützen.

München, am Fest des hl. Thomas von Aquin 1924.

DER VERFASSER.

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG.

AUGUSTINUS UND THOMAS VON AQUIN.

Es ist schwer, von Augustinus und Thomas von Aquin in kurzen Strichen Bilder ihrer großen, auf Jahrhunderte und Jahrtausende wirkenden Persönlichkeiten zu zeichnen, Gemälde ihres so unvergleichlich reichen und tiefen, in den großen Hauptlinien vielfach gleichen und doch wieder so verschiedenartigen Geisteslebens und philosophisch-theologischen Denkens zu entwerfen. Es ist dies um so schwieriger, je länger und hingebender man mit den Werken dieser größten katholischen Denker sich befaßt hat, je mehr man an der Hand der Texte und auch aus ihrer Zeit heraus diesen beiden Kirchenlehrern in den Verzweigungen ihrer Problemstellungen und Gedankengängen nachgegangen ist. Der Naturforscher, der mit dem Mikroskop den feinsten Aufbau der Natur sorgsam beobachtet, wird sich in Naturschilderungen allgemeiner Art oft schwerer tun als einer, der seinen Blick mehr auf das Große und Ganze des Naturgeschehens zu richten gewohnt ist. Und doch wird man, wenn Augustinus und Thomas von Aquin vor allem dem katholischen Denken unserer Tage die Wege des philosophischen und theologischen Denkens auch in die Gebiete moderner Probleme hinein erhellen sollen, auch die Arbeit derer nicht geringer bewerten dürfen, die sich die Mühe machen, an der Hand eingehender Textstudien festzustellen, was die beiden hochragenden Denker in den einzelnen Fragen gewollt, gesucht, gefunden und gelehrt haben. Wir können über Augustinus begeisterte und eindrucksvolle, psychologisch stimmungsvolle und geschichtlich weitausblickende Schilderungen seiner geistigen Entwicklung und seiner Stellung im Geistesleben der Menschheit, feinsinnige Analysen seiner Persönlichkeit, überraschende und bestechende Zeichnungen vom Grundzug seines Wesens mit ganz modernen Mitteln ausgeführt lesen und solche oft mit kunstvoller Meisterschaft hergestellte augustinische Seelengemälde auf uns wirken lassen, aber, wenn wir in den einzelnen Fragen und Schwierigkeiten der augusti-

nischen Philosophie und Theologie uns Klarheit verschaffen und den vollen und wirklichen Inhalt seiner Gedankenwelt aneignen wollen, dann suchen wir in vielen Stücken trotz der großen Augustinusliteratur oft vergeblich nach einer sicheren Führung und sind dann jedenfalls dankbarer für eine aus den Texten herausgewachsene sorgsame Untersuchung als für noch so anregend und großzügig geschriebene Schilderungen des augustinischen Wesens und Geistes.

Man hat früher in der katholischen Wissenschaft vor allem Augustinus und Thomas von Aquin gleichsam in einem Atemzug zusammen genannt. In Berichten und Zügen aus dem Kanonisationsprozeß des Aquinaten — am 18. Juli 1923 waren es 600 Jahre, daß ihn Papst Johannes XXII. zu Avignon feierlich in das Verzeichnis der Heiligen aufgenommen hat — wird Thomas in innigster Verbindung mit Augustinus genannt [1]. Der Begründer der Augustinerschule des Mittelalters Ägidius von Rom ist zugleich auch ein begeisterter Schüler des hl. Thomas gewesen. Es haben sich über das Verhältnis von Augustin und Thomas Anschauungen und Überzeugungen ihrer Zusammengehörigkeit gebildet, welche in Aussprüchen wie: Augustinus eget Thoma interprete, die Seele Augustins ist in Thomas übergegangen, sich kundgeben. Bossuet nennt die Lehre des hl. Thomas den Schlüssel zu all dem, was in den Werken des hl. Augustin eingeschlossen und enthalten ist und Kardinal Noris, einer der Hauptvertreter der späteren Augustinerschule des 17. Jahrhunderts, schreibt: Ad Augustinum non itur tuto nisi per Thomam. A. Touron, einer der besten Biographen des hl. Thomas, fügt seinem Charakterbild des englischen Lehrers ein Kapitel über die Konformität seiner Lehre mit derjenigen Augustins ein [2] und der in Klosterneuburg wirkende Augustinerchorherr Nebridius von Mindelheim schreibt noch im 18. Jahrhundert eine umfangreiche Philosophie des hl. Augustinus in Übereinstimmung mit der Scholastik [3]. Im 19. Jahrhundert hat Leo XIII. in der für das Wiederaufblühen der thomistischen Studien bahnbrechenden Enzyklika Aeterni Patris in begeisterten Worten auch die Philosophie Augustins gefeiert und empfohlen. In Willmanns Geschichte des Idealismus lesen wir ein herrliches Kapitel über Augustinus

---

[1] Acta Sanctorum, VII Martii 707.

[2] A. Touron O. Pr., La vie de Saint Thomas d'Aquin avex un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages, Paris 1737, 405—413. Hier sind S. 409 auch die obigen Zitate aus Bossuet und Noris angeführt. Vgl. auch die schönen Ausführungen über Augustinus und Thomas bei Vincentius Contenson O. Pr., Theologia mentis et cordis lib. VII. Neuausgabe Parisiis 1875 II, 207 ff.

[3] Nebridius a Mündelheim, Philosophia magni Doctoris Ecclesiae et Episcopi S. Augustini, Vindobonae 1743.

und Thomas von Aquin [4] und Scheeben, der große und tiefe Kölner Dogmatiker, der beide, Augustinus und Thomas gründlich gekannt hat, bemerkt, daß Thomas in der Lehrsubstanz Augustinus contractus sei [5].

Aber es haben zu allen Zeiten sich auch Stimmen erhoben, welche nicht bloß eine Verschiedenheit, sondern auch einen Gegensatz zwischen Augustinus und Thomas von Aquin gelehrt haben. Die Franziskanerschule des 13. Jahrhunderts, ein John Pecham und Wilhelm de la Mare erhoben sich zum Kampfe gegen Thomas und seine Schüler, weil sie bei ihm das Preisgeben grundlegender augustinischer philosophischer Lehren zugunsten des Aristotelismus wahrgenommen haben, und auch in den späteren Kämpfen der Scholastik wurde der Gegensatz des Aquinaten zu Augustinus nicht selten ins Feld geführt. Die Reformation und der Jansenismus finden begeisterte Worte für Augustinus und lehnen Thomas und die Scholastik schroff ab. Auch die in den Bahnen von Descartes sich bewegende französische Philosophie, der mit Malebranche einsetzende Ontologismus und damit verwandte philosophische Richtungen geben der Philosophie Augustins eine Erklärung und Anwendung, die sich nicht auf den Bahnen des hl. Thomas bewegt. Und auch in unseren Tagen sieht man vielfach in Augustinus und Thomas die Vertreter zweier verschieden gerichteter philosophischer Betrachtungsweisen und erhofft man sich für eine den modernen Menschen packende Begründung der religiösen Weltanschauung wirksamere Unterstützung seitens der religiös-mystischen Denkweise Augustins als durch den intellektualistischen Aristotelismus des Aquinaten. Wie tatsächlich das Verhältnis zwischen Augustinus und Thomas von Aquin zu bestimmen ist, läßt sich meines Erachtens am sichersten durch Einzeluntersuchungen feststellen. Aus dieser Überzeugung heraus habe ich eines der umstrittensten Gebiete in der Beurteilung beider Denker, die Erkenntnislehre, ausgewählt und will auch hier wiederum nur eine einzige Frage herausgreifen: die Frage von der Berührung zwischen menschlicher und göttlicher Wahrheit, wie sie in der Illuminations- oder Einstrahlungslehre des hl. Augustinus sich zusammenfaßt. Ich will sonach zuerst von der Einstrahlungslehre Augustins und sodann von der Beurteilung dieser Einstrahlungslehre durch die Scholastik, speziell durch Thomas von Aquin handeln. Ich werde rein geschichtlich an der Hand der Texte vorangehen und bei Darstellung der Entwicklung der Frage in der Scholastik auch aus Handschriften neue bisher nicht verwertete Materialien beibringen.

---

[4] O. Willmann, Geschichte des Idealismus II², Braunschweig 1907.

[5] M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik I, 433.

Mit neueren Deutungen Augustins in diesen erkenntnistheoretischen Fragen, speziell in der Frage der Gotteserkenntnis will ich mich in dieser geschichtlichen Abgrenzung nicht ausführlicher auseinandersetzen. Es ist durch die unlängst erschienenen Schriften von J. Geyser und E. Przywara[6] ja auf eine sehr sachliche und gründliche Weise geschehen.

---

[6] J. Geyser, Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers. Veröffentlichungen des Katholischen Institutes für Philosophie, Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, Band 1, Heft 3, Münster 1923. E. Przywara S. J., Gottgeheimnis der Welt, München 1923. E. Przywara, Religionsbegründung Max Scheler-J. H. Newman, Freiburg 1923. Gegen Geyser und Przywara wendet sich, ohne neues Material beizubringen, J. Hessen, Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart, Stuttgart 1924, 96—105.

I. DIE ILLUMINATIONSTHEORIE DES HL. AUGUSTINUS.

1. Voraussetzungen aus Augustins geistigem Entwicklungsgange.

Für die Beurteilung der Erkenntnislehre Augustins ist es von Wichtigkeit, auf deren Quellen einen Blick zu werfen, d. h. auf ihre Zusamenhänge mit dem Neuplatonismus hinzuweisen. Man wird von vornherein aus der ganzen Geistesart Augustins heraus ein mechanisches Herübernehmen der neuplatonischen Gedankenwelt bei diesem schöpferischen und im eminenten Sinne persönlichen Genius nicht voraussetzen dürfen. Es haben die Gedankenelemente, die Augustin von anderen empfing, in seinem gewaltigen Geiste eine persönliche Prägung und Gestaltung angenommen. „Was er empfing", bemerkt zutreffend R. Seeberg[1], — „und er empfing unendlich viel — das bildete in seinem Geiste nicht eine Reihe von Summanden, sondern es wurde ein Stück von ihm selbst. Daher war er originell, auch dort, wo er abhängig war, auch das Entlehnte ward sein Eigentum und Altes wurde durch ihn neu." Das Verhältnis Augustins zum Neuplatonismus, das in erster Linie die Erkenntnislehre berührt, ist seit langem Gegenstand der Untersuchung und auch der Kontroverse. Gegenüber der früher verbreiteten Behauptung, daß alle philosophischen Hauptsätze aus Plotin entnommen sind, hat Grandgeorge den Einfluß des Neuplatonismus auf die geistige Entwicklung Augustins mehr im Sinne eines Durchgangsstadiums bestimmt[2]. Der Neuplatonismus hat den nach Wahrheit ringenden Augustinus aus den Fesseln des materialistischen Manichäismus befreit und ihn dem Christentum entgegengeführt. Je mehr und je länger sodann Augustinus sich nach seiner Bekehrung in die christliche Gedankenwelt hineingelebt hat, desto mehr haben sich auch die dem Neuplatonismus entnommenen Gedanken der christlichen Lehre angeglichen und assimiliert, so daß sie eine neue christliche Form angenommen haben. E. Portalié[3] in seinem unvergleichlichen Artikel über

---

[1] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte II[3], Erlangen und Leipzig 1923, 399.

[2] L. Grandgeorge, Saint Augustin et le Néo-platonisme, Paris 1896.

[3] E. Portalié, Saint Augustin. Dictionnaire de théol. catholique I, 2268—2472, speziell über das Verhältnis Augustins zum Neuplatonismus.

Augustinus hat sich im wesentlichen dieser Auffassung angeschlossen und die Punkte, in denen Augustinus dem Neuplatonismus zustimmte und von ihm abging, übersichtlich zusammengestellt. Den Einfluß des Neuplatonismus auf den Lebens- und Geistesgang Augustins haben eine Reihe neuerer Forscher, wie G. Boissier, A. Harnack, Fr. Loofs, L. Gordon, W. Thimme, H. Becker u. a.[4], in einem übertriebenen Sinne gedeutet, wenn sie die Bekehrung Augustins als eine Bekehrung zum Neuplatonismus und noch nicht zum Christentum auffaßten. Die Konfessionen werden bei diesen Zeichnungen der Bekehrung Augustins teils ganz außer acht gelassen, teils wird ihr Gegensatz zu den Erstlingsschriften des großen Kirchenvaters sehr stark unterstrichen und damit ihre geschichtliche Glaubwürdigkeit sehr herabgemindert. Demgegenüber haben katholische Augustinuskenner wie Fr. Wörter, Portalié, G. v. Hertling, A. Egger, Mausbach, Louis de Mondadon, Montgomery, O. Bardenhewer[5] u. a. an der Glaubwürdigkeit des Berichtes der Konfessionen festgehalten. In neuester Zeit hat wiederum ein französischer Forscher, Prosper Alfaric[6] mit dem Hinweis auf die durchaus philosophische Einstellung der vor der Taufe zu Cassiciacum geschriebenen Dialoge die These verteidigt, daß Augustinus sich 386 der neuplatonischen Philosophie in die Arme geworfen und erst um 400 sich innerlich

---

[4] G. Boissier, La conversion de saint Augustin. Revue des deux mondes 1888, 43—69, abgedruckt in Boissiers großem Werk La fin du paganisme I, Paris 1891, 339—379. A. Harnack, Augustins Konfessionen, Gießen 1888, abgedruckt in A. Harnack, Reden und Aufsätze I, Gießen 1904, 44—79. Fr. Loofs in seinem großen Artikel Augustinus in Herzog-Haucks Realenzyklopädie II[3] 1897, 257—285. L. Gordon, Essai sur la conversion de saint Augustin, Paris 1900. W. Thimme, Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung, Berlin 1908. H. Becker, Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwicklung, Leipzig 1908. Vgl. auch noch O. Scheel, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk, Leipzig 1901, 8 f. 21 f.

[5] Fr. Wörter, Die Geistesentwicklung des hl. Augustinus bis zu seiner Taufe, Paderborn 1892. E. Portalié, a. a. O. 2271 ff. G. v. Hertling, Der Untergang der antiken Kultur. Augustin (Weltgeschichte in Charakterbildern), Mainz 1902. A. Egger, Der hl. Augustinus, Kempten 1904, 39—78. J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus I, Freiburg 1909, 8 ff. L. de Mondadon, Les premiers impressions catholiques de Saint Augustin. Etudes Tom. 119 (1909), 440 ff. 615 ff. Montgomery, St. Augustine, Aspects of his life and thought, London 1914. Vgl. auch The Confessions of Augustine. Ed. by John Gibb and William Montgomery, Cambridge 1908. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur IV, Freiburg 1924, 425. Vgl. auch noch J. van Rijckevorsel, Augustinus' bekeeringsverhaal critisch onderzocht, Nijmegen 1911.

[6] P. Alfaric, L'évolution intellectuelle de St. Augustin, I. Du Manichéisme au Néoplatonisme, Paris 1908.

zum Christentum bekehrt habe. Diese Behauptung hat nun neuestens in einem Werke des französischen Jesuiten Charles Boyer, Christianisme et Néo-Platonisme (Paris 1920) eine ausführliche Widerlegung gefunden. Boyer hat in scharfen Linien das Verhältnis von Christentum und Neuplatonismus im Entwicklungsgang Augustins herausgearbeitet. Zuerst hat er den Finger auf die Stelle gelegt, die das Christentum in der Seele Augustins einnahm, bevor er erst mit 32 Jahren den Neuplatonismus überhaupt kennenlernte. Er hatte schon als Kind von seiner Mutter Monika tiefe christliche Eindrücke empfangen, die sich auch später in Zeiten schwersten seelischen Ringens nie ganz verwischten. Auch mitten im Sturm der Leidenschaften blieb ihm die Erinnerung an den Namen Jesu. Als die Lektüre von Ciceros Hortensius den sehnsuchtsvollen Blick des 19 jährigen Jünglings zum Hochland des Geisteslebens emporlenkte, da wandte er sich nicht zur Philosophie, sondern begann die Hl. Schrift zu studieren, die in ihrer Einfachheit dem begeisterten Lehrer der Rhetorik nicht das bot, was er von ihr erwartete. So schloß er sich denn dem Manichäismus an, der ihm einerseits als christliche Sekte dünkte und andererseits auch den Forderungen der Vernunft Rechnung zu tragen schien. Er fand dort eine Kritik der Bibel und eine Lösung des Problems vom Übel, sah aber in der Folge sich in den Vorstellungen, die man ihm von der Sittlichkeit und Wissenschaft des Manichäismus erweckt hatte, enttäuscht. Wankend in seinem Glauben an den Manichäismus und ohne feste Zuversicht zum Christentum suchte Augustinus seine Zuflucht nunmehr im Skeptizismus der neueren Akademie. In dieser Seelenverfassung des Zweifelns und Verzweifelns an dem Besitz der von ihm heißersehnten Wahrheit kam der junge Professor der Rhetorik von Rom nach Mailand. Hier zog ihn die Beredsamkeit des hl. Ambrosius wieder in den Gedankenkreis des Christentums. Ambrosius erklärte das Alte Testament allegorisch nach der Methode Philos und der Alexandriner, klärte die Anthropomorphismen der Hl. Schrift auf und entwickelte einen ganz geistigen Gottesbegriff. Augustinus sah die von den Manichäern gegen die Bibel erhobenen Einwände schwinden und fand zu den Füßen des hl. Ambrosius den Weg zum Verständnis der Hl. Schrift. Das war noch nicht die Bekehrung zum Christentum, aber doch ein bedeutender Schritt hierzu. Allmählich rang er sich aus seinen Zweifeln zum Glauben an die Wahrheit und Göttlichkeit der Hl. Schrift und an die providentielle Auktorität der Kirche in der Auslegung derselben durch, wenn er auch über den Glaubensinhalt noch von unklaren und unrichtigen Vorstellungen sich noch nicht losmachen konnte. So hat nicht der Neuplatonismus Augustin zur Kirche geführt, er hat den Glauben seiner Mutter Monika wieder-

gefunden, bevor er Plotin gelesen. Zwischen dieser Rückkehr zum Glauben und seinem Bekanntwerden mit dem Neuplatonismus machte sich in dieser großen Seele das Verlangen und Ringen nach einem tieferen Verständnis des Glaubensinhaltes geltend. Er hatte den Glauben und erstrebte ein Wissen dieses Glaubens; ein tieferes Schauen und Beschauen der geglaubten Wahrheit. Die Bücher der Platoniker, neuplatonische Schriften, vor allem Plotin, die er in der Übersetzung des Marius Viktorinus Afer mit heißer Begier las, boten ihm große Gesichtspunkte zum Verständnis des christlichen Glaubens, sie rollten vor seinen Augen die höchsten Probleme des Geistes und der Wahrheit auf, indem sie Gott als die intelligible, schaffende, erleuchtende und beseligende Wahrheit und den aus Gott emanierenden Nus als das einigende Band der intelligiblen Welt, der Welt der Ideen, darstellen. Hier fand er auch die Lösung des Problems vom Übel. Sein und Gut fallen zusammen, das Übel ist das Fehlen, die Privation des geforderten Guten. Diese Lehren der Neuplatoniker haben jedenfalls Augustins Auffassung des Christentums beeinflußt. Aber er ließ sich von seiner ersten Begegnung mit dem Neuplatonismus in seinem Urteil über denselben vom christlichen Glauben führen und leiten. Er las von Anfang an Plotin als Christ. Es rührt von seiner christlichen Betrachtungsweise her, daß er die polytheistischen und widerchristlichen Elemente des Neuplatonismus abstreifte und dessen Berührungspunkte mit dem Christentum noch schärfer herausarbeitete. Auch in den Vorträgen des hl. Ambrosius über die Hl. Schrift mit der an Philon und griechische Väter gemahnenden allegorisierenden Methode konnte Augustinus Anklänge an Platonismus und Neuplatonismus wahrnehmen. Augustins Begeisterung bei der Lektüre des neuplatonischen Schrifttums rührt davon her, daß er diese Schrifen als Christ las und in ihnen eine Beleuchtung seines christlichen Glaubens erkannte. Es ist ganz und gar unrichtig, daß Augustinus Christ wurde, weil er Neuplatoniker gewesen ist. Plotin konnte ihm theoretische Hilfsmittel zum spekulativen Verständnis einzelner Glaubenslehren geben, aber er konnte ihm nicht Demut, Loslösung von Sinnlichkeit und Fleischeslust, die Kraft der gläubigen und sittlichen Bekehrung zum Christentum geben. Die Lektüre der Hl. Schrift, besonders des hl. Paulus, das Gebet, der tiefe Eindruck, den das Leben heiliger Christen aus ihn machte, und die providentielle mahnende Stimme, das bekannte Erlebnis im Garten, haben diese große Seele für das Christentum, für das volle und ganze Christentum erobert, umgewandelt und erneuert. Zu Cassiciacum, in der stillen Vorbereitung auf die Taufe bekennt Augustinus ohne Zweifel einen begeisterten Neuplatonismus, aber er ist auch ein eifriger und durchaus christlich denkender und lebender Katechu-

mene, er betrachtet die Hl. Schrift, er betet; sein Glaube heißt ihn all das aus dem Neuplatonismus ausmerzen, was dem Glauben widerspricht. Auch die zu Cassiciacum geschriebenen Dialoge stehen keineswegs in Widerspruch mit den Konfessionen, sie bezeugen im Einklang mit diesen, daß Augustin nicht bloß halb, sondern ganz für das Christentum gewonnen ist. In den Büchern Contra Academicos, in welchen er die Einwände der Skeptiker direkt widerlegen wollte, erscheint er allerdings noch unter dem Eindrucke dieser Schwierigkeiten und erwartete von dieser Widerlegung den ruhigen und immer gleichen Besitz der Wahrheit, nach der er sich so sehr gesehnt hatte. Aus seiner eindringenden psychologischen Analyse zieht Boyer folgende Schlüsse:

a) Der Neuplatonismus hat nicht die leitende und entscheidende Stelle im Geistesleben des Katechumenen Augustinus eingenommen.

b) Schon vor der Lektüre neuplatonischer Schriften hatte Augustinus sich für den christlichen Glauben entschieden.

c) Aber es hat trotzdem der Neuplatonismus an der Formierung und Ausgestaltung der augustinischen Gedankenwelt einen großen Anteil gehabt. In erster Linie Christ hat Augustin in der Folgezeit immer mehr die neuplatonischen Lehren, die mit dem Christentum weniger harmonierten, abgelehnt. In einer großen Anzahl anderer Lehrpunkte, bei denen er einen Zusammenklang mit seinen christlichen Überzeugungen sieht, benützte er auch in der Folgezeit philosophische Begriffe des Neuplatonismus, um den Glauben zu vertiefen.

Nicht viel verschieden von diesen aus dem sorgfältigsten abwägenden Studium aller in Betracht kommenden Texte und Umstände herausgewachsenen Forschungsresultaten Boyers scheint mir die Darstellung der christlichen und neuplatonischen Motive bei der Bekehrung Augustins zu sein, wie sie R. Seeberg in seiner prachtvollen Würdigung der dogmengeschichtlichen Stellung Augustins gegeben hat. Der tiefinnerliche Prozeß der Bekehrung hat darnach mit der äußeren Unterwerfung Augustins unter die Auktorität der Kirche seinen Anfang genommen. „Die kirchliche Auktorität hat Augustin seinen Seeleninhalt geliefert, aber die Philosophie hat ihm die Form gegeben . . . Aber in dem Kirchenmann sind die kirchlichen Motive immer stärker geworden, sein Gedankeninhalt wurde immer positiver und kirchlicher, ohne freilich je die neuplatonischen Formen ganz abzustreifen“ [7].

---

[7] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte II[4], Erlangen und Leipzig 1923, 409 ff.

Man wird so von dem Einfluß des Neuplatonismus auf die geistige Entwicklung Augustins auch in seine spätere Zeit hinein sich gerade an der Hand Boyers ein richtiges Bild machen können und so auch bei der Darstellung und Bewertung seiner Philosophie und Theologie das neuplatonische Element weder zu hoch noch zu niedrig einschätzen. Wir sind über die philosophischen und theologischen Quellen des großen Kirchenvaters noch nicht im einzelnen genau unterrichtet. Von Plato, den er fünfzigmal zitiert, wird er mit Ausnahme des Timäus nichts gelesen haben. Von Aristoteles, dem er Plato weit vorzieht, kannte er nur die Kategorien. Cicero und Apulejus von Madaura überlieferten ihm antike Wissenselemente. Die eigentliche philosophische Quelle für Augustin war der Neuplatonismus, vor allem Plotins Enneaden, die dem ganzen scholastischen Mittelalter unzugänglich waren. Man wird indessen auch den Einfluß der Ideen der Hl. Schrift, deren Erklärung Augustin einen großen Teil seiner Schriften widmete, und die Gedanken früherer christlicher Schriftsteller auch auf seine Philosophie hochanschlagen müssen, und selbst in rein theologischen Zusammenhängen wertvolle philosophische Bemerkungen finden.

Das neueste umfangreichste und wissenschaftlich bedeutendste Werk über Augustins Bekehrung, das auf einer tiefschürfenden Untersuchung über das Verhältnis der augustinischen Erstlingsschriften zum Neuplatonismus beruht, verdanken wir dem dänischen Forscher Jens Nörregaard [8]. Ich kann hier selbstverständlich nicht auf den reichen Inhalt dieses überaus gründlichen Buches eingehen, da ich in diesen meinen einleitenden Vorbemerkungen Augustins Verhältnis zum Neuplatonismus nur in der Absicht behandeln kann, für die folgende kurze Darstellung seiner Illuminationstheorie den Hintergrund zu zeichnen. Ich will hier nur die Hauptergebnisse Nörregaards kurz erwähnen. „Als Hauptergebnis seiner Übersicht über Augustins religiöse Entwicklung vor seiner Bekanntschaft mit dem Neuplatonismus ist sicherzustellen, daß er zu keiner Zeit dem christlichen Einfluß gänzlich ferne gewesen ist. Die starken christlichen Kindheitseindrücke wurden bei der Beschäftigung mit Ciceros Hortensius zu neuem Leben erweckt. Im Manichäismus suchte er das wahre Christentum zu finden; selbst der Skeptizismus vermochte nicht, gewisse religiöse Grundwahrheiten auszutilgen, die er sich bereits frühzeitig angeeignet hatte, und in Mailand war er durch Ambrosius und auf dem Wege der Überlegung ein gut Stück der Aneignung des Christentums näher-

[8] Jens Nörregaard, Augustins Bekehrung. Übersetzt von A. Spelmeyer. Tübingen 1923.

gebracht worden, wenn er auch noch voller Zweifel und Unruhe war“ [9].

Die Untersuchung der einzelnen Momente der Bekehrungsgeschichte Augustins bringt den dänischen Forscher zu dem Ergebnis, daß die Konfessionen fast an jedem Punkte zu dem Bilde, das die Jugendschriften Augustins von seiner geistigen Entwicklung entwerfen, neue Züge geben. „Zum großen Teile tragen die Konfessionen das Gepräge des Selbsterlebten und der Wahrscheinlichkeit an sich und können ohne Zwang dem Bericht der Jugendschriften eingefügt werden, wo sie oft in ausgezeichneter Weise zur Kommentation dienen“ [10]. Diese Ergebnisse nehmen im Lichte der quellenmäßigen Untersuchung, die Nörregaard über die religiösen Anschauungen in den Erstlingsschriften Augustins anstellt, noch bestimmtere Gestalt an. „Das Hauptresultat,“ so schließt der Verfasser [11], „zu dem wir durch unsere Untersuchungen gekommen sind, ist somit dies, daß wohl ein Unterschied zwischen der Schilderung der Konfessionen wie dem entscheidenden Umschlag im religiösen Leben Augustins und dem Eindruck, den uns die Jugendschriften davon geben, besteht, daß aber die Kluft auf der anderen Seite nicht so unübersteiglich ist, wie es anzunehmen gewöhnlich geworden ist. Versteht man die Konfessionen recht, so zeigen sie, daß Augustin auch nach der Bekehrung sehr stark neuplatonisch gestimmt sein mußte. Und die Jugendschriften verraten eine größere Einwirkung christlicher Gedanken als die starke Durchsetzung mit neuplatonischen Gedanken zuerst ahnen läßt, ebenso wie sie ein bewußtes Annehmen des Christentums als die Wahrheit zeigen.

Der Neuplatonismus war in Wirklichkeit nur eine kurze Zeit das Primäre für Augustin, indem er vor der Bekanntschaft mit ihm in einer solch ständigen Berührung mit christlichen Gedanken gewesen war, unter so starkem christlichen Einfluß gestanden hatte und schon so stark zum Christentum hingezogen worden war, daß die neue Philosophie für ihn ein Mittel wurde, sich das Christentum aneignen zu können. Der Neuplatonismus weist damit sehr schnell in der Entwicklung Augustins über sich selbst hinaus und muß, von diesem Gesichtspunkt aus gesehen, in die zweite Linie gerückt werden. Die wirkliche Entwicklungs- und Richtungslinie ist das Christentum. Aber der Neuplatonismus bildet hierbei einen Bestandteil von der größten Bedeutung.“

---

[9] S. 61. [10] S. 102. [11] S. 242.

2. *Darstellung und Erklärung der augustinischen Illuminationstheorie.*

Ch. Boyer hat auch eine einheitliche Gesamtdarstellung der Philosophie Augustins in einem umfangreicheren Werke L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin (Paris 1921) unter erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt, eigentlich eine Erkenntnislehre Augustins geschrieben. Mit Recht stellt Boyer den großen Gedanken der Wahrheit in den Mittelpunkt der augustinischen Philosophie[1]: „Auf jeder Seite des hl. Augustin", so beginnt er seine Darlegungen, „liest man das Wort Wahrheit. Die Wahrheit ist es, die er ersehnt und sucht, die er betrachtet und aufzeigt, die Wahrheit ist es, die er betet, die er befragt und aufhellt. Die Wahrheit spricht zu ihm in tausend Stimmen der Geschöpfe, der Wahrheit beseligende Schau erhofft er als den Inhalt des anderen ewigen Lebens, die Wahrheit ist das Zentrum seiner Philosophie." Ich habe unter dem gleichen Eindruck in der Einleitung meiner Schrift: Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott (Köln 1916) folgendes niedergeschrieben[2]: „Die Sehnsucht, die heiße Sehnsucht nach Wahrheit ist ein Grundzug des augustinischen Seelenlebens. Dem Wahrheitssehnen seiner Jugendjahre hat Augustin später in den Bekenntnissen so ergreifenden Ausdruck verliehen: ‚O Wahrheit, Wahrheit, wie innig seufzte schon damals das Mark meiner Seele nach dir!' Es wird nirgends in der Weltliteratur in schöneren Farben die Herrlichkeit der Wahrheit gezeichnet sein als im 2. Buche der Schrift: De libero arbitrio, wo Augustins Seele zu einem feierlichen Hymnus auf die Wahrheit sich erhebt." Eine sehr gründliche, sorgsam abwägende deutsche Parallele zu Boyers Werk ist „Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus" aus der Feder des Schweizer Benediktiners P. Bernard Kälin (Sarnen 1920). Boyer, Kälin und ältere Autoren sowie auch eigene Studien und Veröffentlichungen haben die folgenden Darlegungen der augustinischen Erleuchtungs- oder Einstrahlungstheorie bestimmt.

Dort, wo Augustinus die Wahrheit und Gewißheit unseres geistigen Erkennens dartut, wie auch in den Gedankengängen, die wir als augustinischen Gottesbeweis bezeichnen, redet der im Reiche des Intelligiblen, der Ideen in genialer Spekulation sich bewegende große Kirchenvater von einer Berührung unseres Geistes mit einem unveränderlichen Wesen, von einer Durchstrahlung unseres innersten Seins von einem höheren Lichte, von einem Schauen aller Wahrheit in der unveränderlichen Wahrheit, von Gott, der intelligiblen Sonne, in deren Licht die Wahrheit von uns

[1] S. 1. [2] S. 12.

geschaut wird. Die Intuition der intelligiblen Realitäten vollzieht sich durch einen innigen Kontakt mit der absoluten göttlichen Wahrheit. Der hl. Thomas von Aquin hat an einer Stelle seiner Summa contra Gentiles eine Reihe dieser Augustinustexte zusammengestellt [3]. In den Werken der Franziskanerschule, eines hl. Bonaventura, eines Matteo d' Acquasparta u. a. treten diese Augustinusstellen in überraschender Fülle uns entgegen. Julian von Anagni hat in seinem Werke: Solis intelligentiae lumen indeficiens etc.[4] aus allen Werken des hl. Augustinus die darauf bezüglichen Zitate zu einem eindrucksvollen Bilde zusammengestellt. Auch in den umfassenden Werken, in denen Zigliara, Lepidi u. a. mit dem Ontologismus sich auseinandergesetzt haben, spielt Augustinus eine große Rolle.

Um nur einige dieser Augustinuszitate und Augustinusgedanken anzuführen, so lesen wir in den Konfessionen: „Wenn wir beide sehen, daß, was du sagst, Wahrheit ist, und beide auch sehen, daß, was ich sage, Wahrheit ist, woher, ich bitte dich, können wir das erkennen? Sicherlich weder ich in dir, noch du in mir, sondern wir beide in der unwandelbaren Wahrheit selbst, die weit über unsere Geister erhaben ist“ [5]. In De civitate Dei redet Augustinus an einer Stelle von einem unkörperlichen Lichte, durch welches unser Geist auf gewisse Weise bestrahlt ist, so daß wir über alles urteilen können [6]. Im gleichen Werke wird Gott als Licht des Geistes, durch welches wir alles lernen, bezeichnet [7]. Besonders reichhaltig ist Augustinus tiefstes Werk De trinitate an Darlegungen darüber, daß wir alle Wahrheit in der ewigen, unveränderlichen Wahrheit schauen, daß wir nach diesen rationes aeternae alles beurteilen, daß die vernünftige Kreatur, weil Gottes Bild, in ihrem höchsten geistigen Sein und Tun den ewigen Regeln anhängt [8]. Eine förmliche Monographie über diesen Gegenstand ist der Dialog De magistro, in welchem Augustinus besonders wirksam zeigt, wie alle Wahrheit und Klarheit in den Geistern ein Strahl des göttlichen Lichtes ist und wie Gott unser innerer Lehrer ist. Der menschliche Lehrer unterrichtet, bringt dem Schüler Kennt-

---

[3] S. c. G. III, 47.

[4] J u v e n a l i s A n a n i e n s i s O. Cap., Solis intelligentiae etc., Augustae Vindelicorum 1686, 204—256, wo aus allen Werken des hl. Augustinus eine Fülle von Material herausgehoben, gruppiert und erklärt ist. Juvenal von Anagni hat zuvor auch aus andern Kirchenvätern und altchristlichen Schriftstellern, aus Pseudo-Areopagita, Justin, Marius Viktorinus, Ambrosius, Johannes Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien, Leo d. Gr. und Gregor d. Gr., einschlägige Texte zusammengestellt. P. Ignatius Jeiler O. F. M. hat dieses Werk sehr hoch geschätzt.

[5] Confess. XII c. 25 n. 35. [6] De civitate Dei XI c. 27 n. 2.

[7] Ibid. VIII, 7. [8] De Trinitate XII, 2.

nisse bei durch Zeichen, durch Wort, Schrift und Gesten. Aber wenn der Lernende keine Idee von dem hat, was der Lehrer so durch Zeichen erklären will, dann helfen diese Zeichen nichts. Man muß die intelligiblen Dinge irgendwie selber schauen. Dies ist aber ohne die Erleuchtung Gottes nicht möglich. Schüler und Lehrer müssen von demselben Lichte erleuchtet sein, dessen Widerstrahl in ihnen ist. Der wahre und eigentliche Lehrer des Menschen ist das göttliche Wahrheitslicht, die wahre Ursache jedes Fortschreitens in der Erkenntnis ist die Erleuchtung durch die Weisheit Gottes. In den Werken Augustins von den Soliloquien bis zu den Retraktationen ist ja dieses Schauen in der ewigen unveränderlichen Wahrheit, dieses Einstrahlen und Einfließen göttlichen Lichtes auf unseren Geist als Grund aller Gewißheitserkenntnisse, ist Gott als das intelligible Licht, in welchem unser Intellekt alles erkennt und schaut, als ein Zentralgedanke seiner Philosophie zum Ausdruck gebracht. Wir müssen kurz die Begründung, die Natur und die philosophiegeschichtlichen Quellen und Vorlagen dieser augustinischen Illuminationstheorie behandeln.

a) BEGRÜNDUNG DER ILLUMINATIONSLEHRE.

Wir erkennen, daß ein Ding existiert, daß es eins, schön, wahr und gut ist. Aber wir können dies nur dadurch erkennen, daß unser Intellekt irgendwie mit dem Sein an sich, mit der Einheit, Schönheit, Güte, d. h. eben mit der ersten Wahrheit in Berührung steht. Jede geistige Erkenntnis bedingt und bedeutet einen Kontakt, eine Verbindung mit Gott[9]. Augustinus begründet diese Berührung mit Gott, diese Schau in Gott einmal aus der Stellung des vernünftigen Geschöpfes zu Gott, dann aus der Absolutheit und Unveränderlichkeit, Gewißheit und Universalität unserer Urteile, unserer Wahrheitserkenntnisse.

In zahlreichen Wendungen wiederholt Augustinus seine Auffassung vom Verhältnis Gottes zur Welt dahin, daß Gott Ursache des Seins, Grund des Erkennens und Ordnung des Lebens ist, Prinzip der Natur, der Wahrheit und Glückseligkeit, die Ursache, welche das Weltall aufgerichtet hat, das Licht, in welchem alle Wahrheit erkannt wird, die Quelle, aus welcher die Glückseligkeit getrunken wird[10]. Baeumker faßt diese augustinische Lehre kurz dahin zusammen, „daß Gott die Urwirklichkeit, die Urwahrheit,

---

[9] Boyer, L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin 174.

[10] Vgl. J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus I, 123. M. Grabmann, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott 119. Besonders markante Texte sind De civitate Dei VIII, c. 4, 9, 10.

der absolute Urwert ist"[11]. Augustinus stellt die Abhängigkeit des vernünftigen Geschöpfes von Gott unter diesen drei Gesichtspunkten in ganz paralleler Weise dar: Die vernunftbegabte Kreatur erleuchtet sich in der Wahrheit Gottes, wie sie subsistiert in der Ewigkeit Gottes und wie sie selig ist in der Güte Gottes[12]. Wie wir, so sagt er an einer anderen Stelle, um zu sein, Gott als Urheber, als Schöpfer haben, so müssen wir, um die Wahrheit zu erkennen, Gott als Lehrer haben. Erkennen, so führt Boyer diesen augustinischen Gedanken weiter aus, ist eine Stufe, und zwar eine höhere Stufe und Form des Seins. Höher als der tote Stein, höher als die empfindungslose Pflanze, als das unvernünftige Tier ist des Menschen Geist. Aber je vollkommener ein Wesen ist, desto mehr bedarf es, weil es ein Geschöpf ist, der Aktion Gottes, um zu existieren. So läßt sich die menschliche Intelligenz nur als Widerstrahl der unveränderlichen Wahrheit, als bewußter Widerstrahl der göttlichen Klarheit denken. Sie ist lichtvoll, aber nicht durch sich selbst, sondern durch die schöpferische und erleuchtende Tat Gottes[13].

Die eigentliche Begründung der cognitio in rationibus aeternis, der Schau in Gott, in den ewigen göttlichen Ideen entnimmt Augustinus aus der Natur unserer Urteile und Wahrheitserkenntnisse zuerst aus dem absoluten und unveränderlichen Charakter unserer Urteile[14].

Wie können wir, so fragt sich Augustinus, im Körper irgendwelche Harmonie sehen und behaupten, daß sie sich von der vollkommenen Harmonie unterscheidet, wenn unser Geist nicht die vollkommene Harmonie schaut? Die vergleichenden Urteile über Symmetrie und Einheit setzen voraus, daß ich die Einheit erkenne. Sagen, daß ein Ding eins ist, heißt ihm eine Teilnahme an der göttlichen Einheit zusprechen. Wenn ich mit Gewißheit behaupte, daß ein Ding eins ist, und wenn ich die Grade der Einheit schaue, so besagt dies, daß ich meine Idee der Einheit irgendwie auf die göttliche Einheit in Anwendung bringe. Diese Idee besitzen heißt also irgendwie Gott erkennen[15]. An einer anderen Stelle entwickelt Augustinus folgenden Gedankengang: Es ist Sache einer höheren Kraft, unserer Vernunft, über das Niedrigere, über die körperlichen Dinge Urteile abzugeben in Übereinstimmung mit den unkörperlichen und ewigen Gründen und Ideen (rationes). Diese ewigen Ideen thronen über unserem Geiste;

---

[11] Cl. Baeumker, Die patristische Philosophie (Kultur der Gegenwart I 5³, 293.

[12] De civitate Dei XI c. 24. [13] Boyer, a. a. O. 184.

[14] Boyer 175 ff. [15] De vera religione c. 30 u. 32.

denn sonst wären sie nicht unveränderlich. Unser Geist steht aber mit ihnen auf irgend eine Weise in Berührung, denn sonst könnte er über das Körperliche nicht in Konformität mit ihnen urteilen[16]. Man urteilt in Konformität mit den rationes aeternae, wenn man ein absolutes Urteil fällt. Wenn ich behaupte: Ich bin, d. h. das Sein, die Existenz kommt mir zu, so bedeutet dies auch ein Wissen um das, was eben das Sein, die Existenz ist und infolgedessen einen Begriff zu haben, der der im absoluten Geiste Gottes lebenden Idee des Seins konform ist. Der Bösewicht erkennt die Gerechtigkeit und fällt in moralischen Dingen richtige Urteile. Sein richtiges Urteil über die unwandelbare Gerechtigkeit kommt nicht von seiner wandelbaren Vernunft, auch nicht von seiner Lebensführung, sondern von einer Verwandtschaft seiner Idee der Gerechtigkeit mit der absoluten Gerechtigkeit, welche Gott und die Quelle aller Gerechtigkeit ist. Diese Anwendung der Gerechtigkeitsidee auf die verschiedenen Teilgebiete der Gerechtigkeit setzt eine einschlußweise, wenn auch sehr schwer bestimmbare Schau der Gerechtigkeit voraus, welche Gott ist[17]. Auf ähnliche Weise spricht sich Augustinus auch anderwärts über die Erkenntnis der Wahrheit aus. Die Seele erkennt die Wahrheit. Sie kann aber die Wahrheit nicht erkennen, ohne Gott zu erkennen. Warum kann die Seele die Wahrheit nicht erkennen, ohne Gott zu erkennen? Weil die Wahrheit erkennen das erkennen heißt, was sich nicht ändert, mithin Gott erkennen, der allein unveränderlich ist[18].

Auch der Gewißheitscharakter unserer Erkenntnisse, unserer Urteile ist für Augustinus nur aus einem Kontakt unseres Geistes mit Gott erklärlich. Meine Erkenntnis Gottes garantiert mir alle meine Gewißheitserkenntnisse[19]. Es hat dies nicht den Sinn, daß man ausdrücklich immer zuerst Gott erkennen müsse, ehe man irgendwelchen Gewißheitserkenntnissen zustimmen dürfe. Es will dies nur sagen, daß man nicht definitiv die Tatsache der Gewißheitserkenntnisse erklären kann, ohne schließlich zur Erkenntnis Gottes zu gelangen. Wie Atheismus und Skeptizismus, so bedingen sich auch Gotteserkenntnis und Gewißheitserkenntnis gegenseitig[20].

Auch der universelle, für alle Menschen gleicherweise geltende Charakter unserer Urteile fordert ein höchstes absolutes Denken, das unser Denken erleuchtet. Mein Gedanke ist etwas Subjektives, Individuelles, hat in meinem Selbst seinen Ursprung. Die anderen Menschen erkennen nun wie ich die Regeln und Gesetze der

---

[16] De Trinitate XII, c. 2.
[17] De Trinitate XIV, c. 15 n. 21. Vgl. Ibid. VIII, c. 6.
[18] De diversis quaestionibus 83, qu. 54.
[19] De civitate Dei VIII, c. 4. [20] Boyer 179.

Zahlen, der Weisheit usw. Diese anderen Menschen stehen aber außerhalb meiner individuellen Natur. Es ist nicht mein Licht, das sie erleuchtet. Es ist vielmehr ein und dasselbe Licht, dem alle Menschen es verdanken, daß sie dieselben Gesetze der Zahl, der Weisheit usw. erkennen können. Dieses Licht ist folglich verschieden von der Denkkraft der einzelnen Menschen. Auch die Tatsache, daß jede menschliche Intelligenz des Wachstums und auch des Rückganges fähig ist, fordert eine wesenhafte Intelligenz, die jeden Menschen erleuchtet [21].

b) DIE NATUR DES SCHAUENS IM GÖTTLICHEN LICHTE.

So klar und bestimmt der hl. Augustinus immer und immer wieder die Notwendigkeit der Erleuchtung unseres Verstandes durch das göttliche Licht betont, so unzweifelhaft er die Notwendigkeit und Tatsächlichkeit dieser Einstrahlung göttlichen Wahrheitslichtes in unseren Geist ausgesprochen hat, so schwer ist es aber auch zu bestimmen, wie der große Kirchenlehrer sich die Natur dieser Schau im göttlichen Lichte, dieses Kontaktes mit den rationes aeternae näherhin gedacht hat. Augustinus hat nirgendwo sich ausdrücklich und ausführlich darüber geäußert. Wir dürfen bei der Beurteilung dieser Augustinustexte auch nicht seine literarische Eigenart übersehen, die einer seiner begeistertsten Verehrer, der hl. Bonaventura, in die Worte gekleidet hat [22]: Plus dicens et minus volens intelligi, d. h. die in Begeisterung überquellende sprachliche Ausdrucksweise besagt oft mehr als das, was Augustin gemeint hat und in seine Worte hineinlegen wollte. G. v. Hertling bemerkt zutreffend [23]: „Augustins Aussprüche sind mehr begeisterte Kundgebungen seines alles Irdische übersteigenden Spiritualismus und seiner glühenden Sehnsucht nach dem Göttlichen als Bestandstücke einer systematisch entwickelten Erkenntnislehre.“ Um wenigstens bruchstückweise zu einem Bilde dessen, was Augustinus mit seiner Erleuchtungslehre gemeint und gewollt hat, zu gelangen, wollen wir uns folgende Fragen vorlegen:

α) Hat Augustinus ein unmittelbares intuitives Schauen der göttlichen Ideen und damit Gottes selbst gelehrt?

β) Ist das Licht, in welchem wir alle Wahrheit erkennen, ein geschaffenes oder ein ungeschaffenes?

γ) In welcher Weise ist unser Geist selbst tätig bei der Bildung der Ideen? Kennt Augustinus eine Abstraktion?

---

[21] De libero arbitrio II, c. 10 n. 28 u. 12 n. 33.

[22] II. Sent. d. 33 a. 3 qu. 1 ad 1m. Vgl. Breviloquium III, 5.

[23] G. v. Hertling, Descartes' Beziehungen zur Scholastik. Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philol. u. historische Klasse, München 1897, Bd. I, 24.

a) Hat Augustinus ein unmittelbares Schauen der göttlichen Ideen und damit Gottes selbst gelehrt?

Im Sinne eines unmittelbaren intuitiven Gottesschauens haben die Ontologisten die Einstrahlungslehre des hl. Augustinus gedeutet. Nach dem Ontologismus muß unsere Vernunft zuerst Gott, der das Erste in der Ordnung des Seienden ist, schauen, um durch die göttlichen Ideen als Licht des geistigen Erkennens alle Wahrheiten zu erfassen. Gott, das göttliche Licht eines von unserem Geiste in unmittelbarer Gegenwart geschaut als eine ideale Form, in welcher alle intelligiblen Wahrheiten widerstrahlen und in welcher die Seele alles schaut, was sie geistig erkennt. Für diese Lehre haben die Ontologisten des 17. und 19. Jahrhunderts, ein Malebranche, Gioberti, Branchereau, Fabre, Ubaghs usw. den hl. Augustinus herangezogen [24]. Es haben Liberatore, L. Schütz, J. Kleutgen [25] und namentlich die beiden scharfsinnigen Dominikanertheologen Th. Zigliara und A. Lepidi [26] in eingehender Untersuchung der einzelnen Texte nachgewiesen, daß Augustinus, mag auch der Wortlaut nicht selten ontologistisch anklingen, sachlich keine unmittelbar intuitive diesseitige Gotteserkenntnis gelehrt hat. Was diese und andere Philosophen und Theologen in mühevoller Forschung erarbeitet haben, darf auch in unserer Zeit nicht vergessen werden. Am klarsten und kürzesten hat Kardinal Franzelin [27], in welchem positive Gründlichkeit und spekulative Denkkraft in seltener Harmonie sich vereinigt haben, die richtig verstandene augustinische Lehre gegenüber dem Ontologismus in folgenden drei Punkten zusammengefaßt: 1. Für das diesseitige Leben hat Augustin keine andere Gotteserkenntnis als eine mittelbare und analoge gelehrt, die geschöpft ist aus den zuvor erkannten Vollkommenheiten der geschaffenen Ordnung und aus den Wahrheiten

---

[24] Zur älteren Literatur über den Ontologismus sei noch hinzugefügt die wertvolle und umfangreiche Abhandlung von M. J. Henry, Le traditionalisme et l'ontologisme à l'Université de Louvain. Extrait du tome V des Annales de l'Institut supérieur de Philosophie, Louvain 1923.

[25] M. Liberatore S. J., Della connoscenza intellettuale I, c. 2 a. 13 (in deutscher Übersetzung von Franz, Mainz 1861). L. Schütz, D. Augustini de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota vindicata, Monasterii 1867. J. Kleutgen S. J., Philosophie der Vorzeit I, Münster 1860, 800—833. Sehr eingehend und zutreffend ist auch die Darstellung der augustinischen Lehre bei J. B. Heinrich, Dogmatische Theologie III, Mainz 1879, 86—97.

[26] Tommaso Maria Zigliara O. Pr., Della luce intellettuale e dell' ontologismo secondo de dottrina de' Santi Agostino, Bonaventura e Tommaso d' Aquino I, Roma 1874, 245—316. A. Lepidi O. Pr., Examen philosophico-theologicum de Ontologismo, Lovanii 1874, 192—224.

[27] J. B. Kard. Franzelin S. J., Tractatus de Deo uno, Romae 1870, 134—148.

der metaphysischen Ordnung, welche an sich von der Vollkommenheit und substantialen Wahrheit Gottes ganz verschieden sind; 2. Gott ist exemplariter et efficienter, nicht aber formaliter das Licht der Erkenntnis der Dinge und das Licht der Geister, d. h. die göttlichen Ideen sind das Vorbild der intelligiblen Realitäten, die wir schauen, nicht aber diese intelligible Realität selbst. Von Gott als Wirkursache stammt auch die Leuchtkraft dieser intelligiblen Realitäten für unseren Intellekt wie auch das Licht unseres Intellekts. 3. Wenn also Augustinus sagt, daß alles Wahre in uns in der unveränderlichen Wahrheit und in den rationes aeternae erkannt wird, so ist dies nicht von dem Medium der Erkenntnis, sondern von der Ursache des intellektuellen Lichtes zu verstehen. Ich möchte aus dieser Zusammenfassung der augustinischen Lehre bei Franzelin besonders den Gedanken von Gott als der vorbildlichen Ursache der metaphysischen Ordnung, wie der intelligiblen Realitäten als Nachbildern der göttlichen Ideen hervorheben. Der gewaltige Geist Augustins, gewöhnt an die erhabensten Gedankenflüge, pflegt mit besonderer Vorliebe von der Erkenntnis der metaphysischen Ordnung sich zu Gott, der Exemplarursache, zu erheben. Aus der ewigen und unveränderlichen Wahrheit der Gesetze und Normen in den Zahlen und in den Grundsätzen der Wissenschaften, aus den Ideen der Weisheit, der Gerechtigkeit, des Wahren und des Guten, aus den metaphysischen Gesetzen, von welchen nicht bloß das, was ist, sondern auch alles, was sein kann, mit absoluter Notwendigkeit beherrscht und geleitet wird, will Augustinus mit dem Blick seines Geistes zur Betrachtung der substantialen Wahrheit, Weisheit und Güte sich erheben, welche sowohl das Fundament der ganzen intelligiblen metaphysischen Ordnung wie auch die Ursache des Vernunftlichtes ist, wodurch wir die Wahrheit erkennen [28].

Gegen die ontologistische Deutung der augustinischen Einstrahlungstheorie im Sinne eines intuitiven diesseitigen Gotteserkennens wie überhaupt gegen die Behauptung einer diesseitigen unmittelbaren Gotteserkenntnis sprechen unzweideutige Augustinustexte. In seinen ersten Schriften (Soliloquia, De quantitate animae, De ordine) sieht allerdings Augustinus in der Beschauung der göttlichen Wahrheit das Ideal, die höchste Stufe des geistigen Lebens hienieden (ultimus animae gradus), der zuzustreben sei und lehrt, daß die unverschleierte, das Wesen Gottes erfassende Gottesschauung nur wenigen Sterblichen zuteil werde. In seinen späteren Schriften ist er der Anschauung, daß sie, abgesehen von wenigen besonders begnadeten Menschen, keine unmittelbare Schau Gottes,

[28] Soliloqu. I, c. 5; De vera religione c. 52 n. 101; De ordine II, c. 16; Confess. VII, c. 17 usw.

wie er in sich ist, sondern nur eine Schau Gottes, wie er in einem von ihm verschiedenen Lichte sich reflektiert, gibt. Er teilt nur Moses, Paulus und vielleicht anderen Aposteln eine solche unmittelbare Gottesschau zu, und betont, daß dieselbe ohne gänzliche Entrückung aus dieser Welt nicht möglich sei. Von Lepidi[29] u. a. wird nicht ohne Grund auf die Schrift De videndo Deo ad Paulinam verwiesen, in der Augustinus ausdrücklich betont, daß Gott eine unsichtbare Natur ist, daß er erst im Jenseits von jenen, die reinen Herzens sind, geschaut werden kann, daß wir jetzt nicht mit dem Blick des Geistes (aspectu mentis) Gott schauen, daß überhaupt die Anschauung Gottes ein übernatürliches, durch Offenbarung und Glauben verbürgtes Geheimnis sei. Sehr beachtenswert sind zwei Augustinustexte, die Franzelin anführt, die bei J. Hessen in seiner Schrift, Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustin[30] nicht erwähnt sind. An einer Stelle in De Genesi ad litteram[31] äußert sich Augustinus also: „Der menschliche Geist erfährt zuerst durch die Sinne des Körpers die geschöpfliche Welt und er gewinnt nach dem bescheidenen Maße menschlicher Schwachheit davon Kenntnis und Wissen. Dann geht er suchend und forschend den Ursachen der geschaffenen Dinge nach und sieht, ob er nicht zu diesen in erster Linie und unveränderlich im Worte Gottes bleibenden Urgründen vordringen könne und so das Unsichtbare in Gott durch das, was geschaffen ist, zu erkennen imstande sei. Wer weiß nicht, mit welcher Langsamkeit und Schwierigkeit, mit welchem Aufgebot von Zeit und Mühe der Menschengeist wegen des vergänglichen Körpers, der die Seele belastet, dies tut, mag auch der feurigste Eifer ihn hinreißen, dies nachdrücklich und beharrlich zu tun?" So könnte Augustinus wohl nicht gut sich äußern, wenn er von der Möglichkeit und Wirklichkeit eines diesseitigen intuitiven Gotteserkennens überzeugt gewesen wäre. Im Sermo 141 spricht Augustinus über die Gotteserkenntnis der heidnischen Philosophen folgenden Gedanken aus: „Sie haben die göttliche absolute Wahrheit, in der die Urgründe aller geschaffenen Dinge sind, geschaut, aber nur von ferne (de longinquo) . . . Sie haben eben Gott erkannt, so wie er überhaupt vom Menschen erkannt werden kann, den Schöpfer durch das Geschöpf, den Hervorbringer durch das Werk, den Bildner der Welt durch die Welt." Augustinus beruft sich dann auf die gleiche Stelle des Römerbriefes, welche der klassische Bibeltext für die natürliche Gotteserkenntnis aus der Welt ist[32].

---

[29] Lepidi l. c. 202.

[30] J. Hessen, Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus, Paderborn 1919. [31] De Genesi ad litteram IV, n. 40, 41, 49.

[32] Weitere Darlegungen über diese Frage siehe bei J. Geyser, Augustin

β) Ist das Licht, in welchem wir alle Wahrheit erkennen, ein geschaffenes oder ein ungeschaffenes?

Die nächste Frage, die wir uns zur Beantwortung vorlegten, lautet: Ist das Licht, in welchem wir alle Wahrheit erkennen, ein geschaffenes oder ein ungeschaffenes Licht? C. van Endert schreibt[33]: „Unter diesem Lichte bezeichnet Augustinus ein Accidens der intellektuellen Substanz. Der Geist selbst, insofern er Wahrheit manifestiert, ist dieses Licht." Lepidi[34] beruft sich für den geschöpflichen Charakter dieses Lichtes wiederum auf die Schrift De videndo Deo, in der Augustinus folgenden Gedanken ausspricht[35]: Die körperlichen Augen können nicht jenes innere Licht schauen, in welchem wir die Wahrheit erkennen. Um so weniger können sie das göttliche Licht schauen. Diese Beweisführung setzt nach Lepidi voraus, daß nach Augustinus dieses innere Licht vom göttlichen Licht verschieden ist. Neuestens führt Boyer[36] eine große Anzahl von Augustinusstellen für die geschaffene Natur dieses Lichtes an. In dem Werke Contra Faustum z. B. sagt Augustin ausdrücklich, daß das Licht, welches uns die Gerechtigkeit zeigt, ein geschaffenes Licht ist[37]. Wenn er anderswo uns durch das ungeschaffene Licht die Gerechtigkeit zeigen läßt, so müssen wir nach Boyer dies so verstehen, daß das ungeschaffene Licht dies durch die Vermittlung unseres eigenen Lichtes tut. Ein wichtiger, aber schwieriger Text, in welchem Augustinus überhaupt seine Erleuchtungslehre kurz zusammenfaßt, findet sich im 12. Buche De trinitate[38]. Die Natur des menschlichen Geistes, schreibt hier der große Kirchenvater, ist so eingerichtet, daß dieser Geist durch Anordnung des Schöpfers mit den intelligiblen Realitäten in Verbindung steht und so diese intelligiblen Realitäten in quadam luce sui generis incorporea schaut, wie das leibliche Auge das schaut, was in diesem körperlichen Lichte uns umgibt. Lepidi[39], Zigliara[40] und besonders auch Boyer[41] be-

---

und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart, bes. S. 60—74, wo eine sehr gründliche Auseinandersetzung mit Hessens These von einer unmittelbaren Gotteserkenntnis bei Augustin sich findet. Ch. Boyer, a. a. O. 202 ff. macht in sehr beachtenswerter Weise darauf aufmerksam, daß Augustinustexte, welche eine solche unmittelbare Gotteserkenntnis zu besagen scheinen, im Sinne der mystischen Kontemplation zu verstehen sind.

[33] Carl van Endert, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins, Freiburg 1869.

[34] Lepidi, l. c. 194 ff., wo viele Augustinustexte angeführt werden.

[35] Liber de videndo Deo c. 17.

[36] Boyer, L'idée de vérité etc. 195—200.

[37] Contra Faustum XX, c. 7.

[38] De trinitate l. 12 c. 15 n. 24.

[39] Lepidi, l. c. 195.

[40] Zigliara, a. a. O. I, 287.

[41] Boyer, a. a. O. 199.

ziehen dieses sui generis auf den menschlichen Geist, der sonach in einem seiner Natur entsprechenden, ihm konnaturalen Lichte alle Wahrheit erkennt. Die aktuelle Verbindung des menschlichen Geistes mit den rationes aeternae, mit dem ungeschaffenen Licht, bewirkt, daß in der Seele ein geschaffenes Licht widerstrahlt derselben Natur als die Seele selbst, das der Seele angepaßt ist, wie die Seele diesem Lichte angepaßt ist. In diesem Lichte schaut die Seele die einzelnen Wahrheiten. Gegenüber dieser Deutung des lux sui generis incorporea, die auch vom hl. Thomas vertreten wurde[42], beziehen andere, wie Montgomery[43], Kälin[44], das sui generis nicht auf den menschlichen Geist, sondern auf lux und lassen so Augustinus von einer lux specialis, von einem eigentümlichen, ganz eigenartigen und einzigartigen Lichte sprechen, in welchem unser Geist kraft seiner Berührung mit den intelligiblen Realitäten, mit dem ungeschaffenen Lichte die Wahrheiten schaut. Boyer meint nicht mit Unrecht, daß auch bei dieser Erklärung Augustinus unter diesem lux sui generis incorporea noch nicht Gott bezeichne, sondern daß er darunter noch ganz gut ein geschaffenes Licht meinen könnte. Lepidi ist ähnlich wie C. v. Endert der Anschauung, daß dieses Licht, wodurch jeder Mensch erleuchtet wird, die menschliche Vernunft selbst sei, durch welche die menschliche Seele als vernünftige Seele bestimmt ist. Gegen diese Auffassung wird allerdings und wie es mir scheint, mit Recht von Kälin auf Augustinustexte hingewiesen, in welchen der Unterschied zwischen Seele und Licht scharf hervorgehoben wird. An einer Stelle De civitate Dei (VIII, c. 5) findet Augustinus die Lehre Plotins, daß Gott für die himmlischen Wesen wie für die Menschen die Quelle für das glückselige Leben und für das Licht der Erkenntnis sei, in Übereinstimmung mit Joh. 1, 6 ff. und bemerkt dann, daß die vernünftige Seele sich nicht selbst das Licht sei, sondern durch Teilnahme an einem anderen wahren Lichte leuchte. Man gewinnt aus einer Gesamtbetrachtung der augustinischen Texte den Eindruck, daß die vernünftige Seele als solche noch nicht genügend ausgerüstet sei, um die Wahrheiten zu erkennen, die intelligiblen Realitäten zu schauen, sondern daß durch einen allerdings kein unmittelbares Gottesschauen bedeutenden Kontakt mit den rationes aeternae, mit dem ungeschaffenen göttlichen Licht in die Seele ein Licht eingestrahlt werde, durch welches die Seele zum Schauen der intelligiblen Realitäten, zur Wahrheits- und Gewißheitserkenntnis und zur Gotteserkenntnis befähigt werde. Vielleicht ist

---

[42] De spiritualibus creaturis a. 10.

[43] Montgomery, St. Augustine, London 1914, 127.

[44] Kälin, Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus 57.

eine größere Klärung dieser schwierigen Fragen zu erhoffen, wenn einmal die neuplatonische Lichtmetaphysik und die biblische Lichttheologie des hl. Augustinus monographisch untersucht werden. Baeumker hat in seinem Witelo hierzu sichere Wege gezeigt.

γ) In welcher Weise ist unser Geist selbst tätig bei der Bildung der Ideen? Kennt Augustinus eine Abstraktion?

Ansicht gegen Ansicht stehen sich bei der Erörterung und Beantwortung der nächsten Frage entgegen: In welcher Weise ist unser Geist selbst bei der Bildung der Ideen tätig, gewinnt er dieselben irgendwie in Abhängigkeit von der Erfahrung, kennt Augustin eine Abstraktion im aristotelisch-scholastischen Sinne? Es haben eine Reihe von katholischen Philosophen, wie Kleutgen, Stöckl, Dupont, N. Kaufmann, Haffner, Willmann[45] u. a. die augustinische Erkenntnispsychologie mit der scholastischen Lehre von der Abstraktion in Einklang zu bringen gesucht. J. Hessen[46] hat in seinem Buche: Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustin die Ansicht vertreten, daß Augustinus neben dem Gebiet des apriorischen Wissens (sapientia) einen Bezirk niederen Wissens (scientia) lehrt, auf dem wir durch Induktion und Abstraktion zu Erkenntnissen gelangen. In seiner neueren Schrift nimmt der gleiche Augustinusforscher auch nicht mehr eine Abstraktion in diesem eingegrenzten Sinne bei Augustinus an[47].

Für die Abstraktionslehre bei Augustinus tritt neuestens Boyer in eingehender und scharfsinniger Untersuchung ein. Er stellt sich die Frage[48]: Sind nach augustinischer Auffassung die Ideen in uns ganz und ausschließlich von Gott beursacht, das Werk einer schöpferischen Tätigkeit Gottes? oder haben auch die menschlichen Energien ihren Anteil an der Entstehung und Bildung der Ideen? Boyer stellt zunächst gegenüber C. v. Endert und J. Martin fest, daß Augustinus in keiner Form sich zur Lehre von eingeborenen Ideen bekennt. Er hat ja in De trinitate ausdrücklich diese Theorie abgelehnt. Außerdem hat er für den menschlichen Intel-

---

[45] J. Kleutgen S. J., Die Philosophie der Vorzeit I, 774. A. Stöckl, Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter, Mainz 1891, 311. J. Dupont, La philosophie de St. Augustin, Louvain 1881, 66. N. Kaufmann, Elements aristotéliciens dans la cosmologie et la psychologie de St. Augustin. Revue néo-scolastique 1904, 141 ff. P. Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie, Mainz 1881, 346 ff. O. Willmann, Geschichte des Idealismus II², Braunschweig 1907, 464.

[46] J. Hessen, Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus (Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters. Herausgegeben von Cl. Baeumker XIX, 2), Münster 1916, 116.

[47] J. Hessen, Augustinische und thomistische Erkenntnislehre, Paderborn 1921. [48] Boyer, a. a. O. 211—213.

lekt nicht bloß eine einmalige und vorübergehende, sondern eine kontinuierliche, aktuelle, in jedem Denkakt sich betätigende Berührung mit der ersten göttlichen Intelligenz gelehrt. E. Portalié[49] meint, daß nach Augustinus Gott nach Maßgabe unserer Gedanken, unserer Denkakte die fertigen Ideen in unsere Seele hineinlegt und so die Rolle des intellectus agens ausfüllt. Das göttliche Licht würde darnach diese Darstellung und Abbildung der ewigen Wahrheiten, welche die Ursache unserer Erkenntnis bildete, eindrücken. Diese Abbildung der ewigen Wahrheiten würde das intelligible Antlitz der sinnenfälligen Dinge entschleiern, würde in den konkreten und partikulären Dingen das Universale, das in ihnen individuell realisiert sich findet, aufzeigen. Wir würden darnach von Gott nicht das Vermögen, das Intelligible zu abstrahieren, sondern das bereits abstrahierte Intelligible erhalten. Boyer kann sich diese Erklärung Portaliés nicht zu eigen machen, da er sie nicht mit den Texten Augustins und mit den allgemeinen Prinzipien seiner Lehre vereinbaren kann. Er selbst gibt folgende Darlegung der augustinischen Lehre: Das Entstehen unserer Ideen ist von der Vorstellung der sinnenfälligen Dinge abhängig. Wenn unser Geist eine in ihm auftauchende Idee als in dem durch die Sinne vorgestellten Objekt verwirklicht betrachtet, ist es dann nicht klar, daß die Idee in der materiellen Welt entdeckt ist? Und wenn sie aus der sinnenfälligen Sache herausgezogen ist, dann muß man von Gott auch die Kraft herleiten, die Ideen aus den Sinnesgegebenheiten zu abstrahieren. Boyer beruft sich auf das augustinische Prinzip: Gott leitet und behandelt alle Dinge, die er geschaffen hat, so, daß er dieselben auch ihre eigenen Tätigkeiten ausüben und vollziehen läßt. Desgleichen stützt sich Boyer auf die augustinischen Texte, in denen die Aktivität unseres Intellekts hervorgekehrt ist und demselben vergleichende, wertende, klassifizierende Funktionen zugeschrieben werden. Augustin faßt sonach den schöpferischen Einfluß der ersten göttlichen Wahrheit auf unseren Intellekt nicht im Sinne einer Vermittlung, einer Einsenkung schon fertiger Ideen auf, sondern in dem Sinne, daß wir selbst mit Gott bei der Bildung der Ideen mitwirken. Wir empfangen von ungeschaffenem Licht die Lichtkraft, um das Intelligible in der uns umgebenden sinnenfälligen Welt zu entdecken. Da unsere Ideen das Werk dieser Kraft sind, die unsere Kraft ist, aber von oben kommt, deswegen sind diese Ideen in uns ein Licht, das vom göttlichen Lichte kommt und ein Widerstrahl, ein niedrigerer Grad dieses Lichtes ist. Indessen sehen eine Reihe von Augustinuskennern in den Texten des augustinischen Schrifttums keine ge-

[49] E. Portalié in seinem Artikel Augustin 2336 f.

nügenden Anhaltspunkte zur Annahme der Abstraktionslehre. So ist nach C. v. Endert[50] die Lehre von der Abstraktion des Intelligiblen aus dem Sinnlichen Augustinus fremd. Auch Nourrisson[51] in seiner vortrefflichen Darstellung der augustinischen Philosophie tut der Abstraktionslehre keine Erwähnung. J. Geyser[52], dessen Urteil in geschichtlichen wie in sachlichen Fragen der Erkenntnislehre schwer ins Gewicht fällt, sieht in einer Stelle aus De trinitate eine ausdrückliche Ablehnung der Behauptung, daß unsere Allgemeinbegriffe auf Abstraktion beruhen. Auch Kälin[53] kommt nach eingehender Untersuchung zu dem Ergebnis, daß nach Augustinus alle Wesenheiten bzw. Begriffe der Dinge, auch die Begriffe der empirischen Dinge nicht durch Abstraktion aus dem Sinnlichen, sondern mittels der göttlichen Erleuchtung gewonnen werden. Wenn auch einzelne Wendungen an die Abstraktionstheorie anklingen, so liefert doch eine nähere Analyse dieser Texte im Zusammenhang mit den anderen Stellen keinen Beweis dafür, daß Augustinus die Abstraktion gekannt hat. Kälin gibt eine Gruppierung von Erkenntnissen, die unser Geist nach Augustinus in keiner Weise durch die Sinne gewinnt. Es sind dies die mathematischen Begriffe, die Ideen und Gesetze der Zahlen und räumlichen Größen, die Gesetze der Schönheit, der Harmonie und des Ebenmaßes, die Ideen der Glückseligkeit, Weisheit und Wahrheit, die dialektischen Prinzipien. Vor allem weist Kälin, wie dies auch Hessen tut, darauf hin, daß bei Augustinus die psychologischen Voraussetzungen zur Abstraktionslehre fehlen. Die tiefste Grundlage der Abstraktion ist die substantielle Vereinigung von Leib und Seele. Nur wenn diese beiden Wesensteile in jenem innigen Verhältnisse zueinander stehen, wie es Aristoteles gelehrt hat, ist es verständlich, wie auch die höhere Erkenntnis mit der niedern in einem so wunderbaren Zusammenhang steht. Nun aber hat Augustin jene fundamentale Frage der Psychologie ganz anders gelöst als der Stagirite. Deswegen weist bei ihm auch der ganze Aufbau der Erkenntnistheorie eine ganz andere Anordnung auf.

c) PHILOSOPHIEGESCHICHTLICHE QUELLEN UND VORLAGEN DER AUGUSTINISCHEN ILLUMINATIONSTHEORIE.

Wenn wir noch kurz die philosophischen Quellen, die philosophie geschichtliche Stellung der Illuminationstheorie Augustins

---

[50] C. van Endert, a. a. O.

[51] F. Nourrisson, La philosophie de St. Augustin I², Paris 1866, 86—114.

[52] J. Geyser, Erkenntnistheorie, Münster 1923, 99 Anm. 1.

[53] Kälin, a. a. O. 60.

ins Auge fassen, so müssen wir diese Lehre in den Zusammenhang der platonischen und neuplatonischen Auffassung von dem Einfluß und Einfließen höheren göttlichen Lichtes auf unser geistiges Erkennen stellen. Ich muß hier auf die die ganze geschichtliche Entwicklung dieser Theorie, dieser Lichtmetaphysik erstmals aufhellende Darstellung in Baeumkers Witelo verweisen[54]. In Platons Politeia[55] ist die Idee des Guten, die Gottheit in einem herrlichen Vergleiche mit der Sonne zusammengestellt: „Das Gute verleiht dem Objekt, das erkannt wird, die Wahrheit, dem Subjekt, das erkennt, die Fähigkeit, zu erkennen.“ Später erscheint Gott als das Urlicht bei Philo[56]. Wenngleich die Hl. Schrift Christus das Licht der Welt nennt, so ist doch die Patristik anfänglich mit Rücksicht auf die Lichtspekulation des Gnostizismus zurückhaltend und vorsichtig in der Anwendung dieser Lichtmetaphysik. Der platonische Gedanke begegnet uns in der Patristik wieder bei Gregor von Nazianz[57], der in einer seiner Reden Gott im Reiche des Intelligiblen der Sonne im Reiche des Sichtbaren gegenüberstellt. Für Augustinus kommt als Hauptquelle der Neuplatonismus, vor allem Plotin in Betracht[58]. Die platonische Wiedererinnerungslehre, wonach unser geistiges Erkennen sich aus der Erinnerung an eine frühere vorleibliche Ideenschau erklärt, hat Augustinus wegen deren Zusammenhang mit der Präexistenzlehre abgelehnt und an ihre Stelle die aktuelle Verbindung mit den rationes aeternae gesetzt. Nach Plotin schaut unser Geist bei seiner Intuition die geistigen Dinge durch das Licht, welches das Eine über sie ausgießt. Die Seele steht bei dem geistigen Erkennen mit den ewigen, unveränderlichen Gründen in Verbindung. Die Erleuchtungslehre Plotins ist mit seiner pantheistischen Emanationstheorie innigst verwoben. Das Urlicht ist das Eine (ἕν). Aus dem Einen, dem Urlicht, emaniert der νοῦς, die Sonne, der die Ideen in sich befaßt. Aus dem νοῦς emaniert die Seele, der Mond, deren λόγοι den Ideen des νοῦς entsprechen. Geist wird vom Geist erkannt, Licht vom Licht. Der Nus denkt sich selbst, und dadurch, daß er sich selbst denkt und schaut, schaut und denkt er auch Gott, da er

---

54 Cl. Baeumker, Witelo, Münster 1908, 357—514.

55 Ebd. 361. Vgl. auch U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Platon, Berlin 1919, 416—418. 56 Baeumker, a. a. O. 362. 57 371.

58 372 ff. Über Plotins Einfluß auf die Erkenntnislehre Augustins vgl. Kälin, a. a. O. 58 ff. J. Geyser, Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart 55—60. Zur Erkenntnislehre Plotins siehe Ferd. L. R. Sassen, De theoria cognitionis Plotini, Sittardi 1916. Ein sehr tiefes Buch über Plotin, das auch auf die Beziehungen zwischen Plotin und Augustinus Rücksicht nimmt, ist R. Arnou, Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, Paris (s. a).

aus Gott sein Wesen und in Gott seine Vollendung hat. Die Seele kommt zu sich selbst durch die Hinwendung zum Nus und schaut durch diese Hinwendung zum Nus die intelligible Welt. Wie unser Auge Licht schaut durch das Licht, das in ihm ist, so sieht unsere Seele auch Licht und Leben durch das Licht und Leben des Nus, das in sie einstrahlt. Wenn wir Augustins Einstrahlungstheorie mit Plotins Darlegungen, namentlich im 5. Buch seiner Enneaden vergleichen, so finden wir sowohl große Ähnlichkeiten wie auch Verschiedenheiten. An Plotin erinnert, wie dies Kälin hervorhebt, die Lehre Augustins, daß wir die intelligiblen Realitäten in einem gewissen unkörperlichen Lichte schauen, ähnlich wie wir die sinnenfälligen Dinge nur im körperlichen Lichte wahrnehmen. Plotinisch ist die Auffassung, daß wir beim intellektuellen Erkennen mit den ewigen, unveränderlichen Gründen in Berührung stehen.

Augustinus hat aber auch in seiner Benutzung der neuplatonischen Erleuchtungstheorie alle die Elemente ausgeschieden, die mit der christlichen Lehre und Weltanschauung nicht gut zu vereinbaren waren, er hat hier wie auf anderen Gebieten — wir haben hiervon die gründlichste Zusammenstellung bei Portalié[59] — die plotinischen Gedanken christianisiert. „Was ihn", bemerkt Baeumker[60], „als christlichen Theologen auch hier scharf vom Neuplatonismus scheidet, ist der Gegensatz gegen die metaphysisch-theologische Abstufung des göttlichen Lichtreiches, der er die Wesenseinheit des trinitarischen göttlichen Lebens gegenüberstellt, sowie der Schöpfungsbegriff." Augustin nimmt keine Emanation des Nus aus dem Einen, der Gottheit an, sieht im Nus nicht etwas von dem Einen Emaniertes und Verschiedenes. Für den Nus Plotins setzt Augustinus den Intellekt des Schöpfers selbst, die ewige unveränderliche göttliche Weisheit und Wahrheit, in der die unwandelbaren Urgründe aller Dinge sind. Desgleichen lehrt Augustin keine Emanation der Seele aus dem Nus, wenn ihm auch die Frage nach dem Ursprung der Seele, der einzelnen Seelen viele Schwierigkeiten bereitet und er sich hier nie zur vollen Klarheit durchringen konnte.

So hat also Augustinus aus der Illuminationslehre Plotins all die Elemente, die mit der Trinitäts- und Schöpfungslehre im Widerspruch waren, ausgemerzt und hat auch unter dem Einfluß biblischer Texte und Gedanken eine eigene christliche Illuminationstheorie unter Wahrung des plotinischen Hauptgedankens geschaffen. Man kann sich freilich fragen, ob nicht durch diese Loslösung der plotinischen Lehre von dem innigst mit ihr verbundenen Emanatismus und durch Hineintragung dieser Illumina-

[59] Portalié, a. a. O. 2327. [60] Baeumker, a. a. O. 377.

tions- oder Irradiationstheorie in ganz neue Zusammenhänge nicht die Klarheit und Zugänglichkeit der augustinischen Einstrahlungslehre gelitten hat. Kälin ist der Ansicht[61], daß es „Augustin selbst nie gelungen ist, sich zu einer ihn selbst vollständig befriedigenden Einsicht durchzuringen, wie denn eigentlich die göttliche Erleuchtung sich vollzieht". Auch Baeumker bemerkt in dieser Hinsicht[62]: „Das Licht der göttlichen Ideen strahlt in einer von Augustin allerdings nicht näher präzisierten Weise in den menschlichen Geist, so daß dieser in sich die Wahrheit findet, die über ihm ist." Auch wenn wir zur mittelalterlichen Beurteilung der augustinischen Einstrahlungslehre kommen, wird uns eine Bemerkung über deren Schwerverständlichkeit begegnen. Wenn nun auch in Augustins Erleuchtungslehre uns nicht alles licht und klar ist, so werden wir doch, besonders wenn wir die Texte unmittelbar auf uns wirken lassen, erfaßt und emporgetragen von dem in die Höhe weisenden Spiritualismus des großen Kirchenvaters, der schon im Bereiche des natürlichen Erkennens eine Berührung des menschlichen mit dem göttlichen Erkennen lehrt und der noch mehr im übernatürlichen Bereich des Glaubens und der mystischen Gotteserkenntnis schon hienieden ein geheimnisvolles Einfluten göttlichen, erleuchtenden und zur Liebe entflammenden Lichtes in die für Gott weit und sehnsuchtsvoll geöffnete Menschenseele lehrt.

Ich will diese meine Darlegungen schließen mit einem Charakterbild Augustins, das ein katholischer Philosoph des 19. Jahrhunderts, der sein Leben lang mit Thomas von Aquin sich beschäftigt hat und dabei auch für Augustinus warm geblieben ist, Kardinal Zigliara gezeichnet hat[63]: „Der Name des hl. Augustin allein zwingt allen Achtung und Verehrung ab. In ihm ist alles wunderbar, alles groß, ich möchte fast sagen, unermeßlich. Sein Verstand, gleich dem Adler die Niederungen dieser Erde verachtend, erhebt sich voll Vertrauen und Sicherheit in die Gefilde des Unendlichen und durcheilt sie mit einer Kühnheit, welche die Sterblichen erstaunen läßt, indem er allüberall auf seinem Wege eine breite Furche lebendigsten Lichtes zurückläßt. Und wenn sein Verstand seine Kräfte ermatten und den Atem zu noch

---

[61] Kälin a. a. O. 60.

[62] Baeumker, Witelo 469. Auch in seiner Darstellung der patristischen Philosophie (Die Kultur der Gegenwart I, 5, Leipzig[3] 1923, 296) bemerkt Baeumker: „Von der göttlichen Urwahrheit und den ewigen Erkenntnisgründen kommt dem Geiste das Licht, wie dem Auge von der Sonne. Das ‚Wie' dieses Schauens freilich erklärt Augustin nicht; Scholastik und Mystik des Mittelalters, Malebranche, Freunde und Gegner des Giobertischen ‚Ontologismus' haben dazu die verschiedensten Deutungsversuche gegeben."

[63] Zigliara, Della luce intellettuale e dell' Ontologismo I, 245 f.

höherem Fluge versagen fühlt, da stärkt ihn das Herz und läßt ihn an den erhabensten Wahrheiten sich erproben. Er spricht eine Sprache, die in Freude, Entzücken und Ekstase versetzt und man fühlt sein eigenes Herz schlagen in der Fühlung mit diesem Herzen, das Flammen der Liebe auf die Wahrheit wirft und die Wahrheit überaus schön und liebenswert macht. Weder Sokrates, noch Aristoteles, noch Plato redeten eine solche Sprache. Bei ihnen, so erhaben sie auch denken, fühlt man sich doch immer auf Erden und bei Menschen. Mit Augustinus fühlt man sich auf Sinai, auf Tabor, bei Gott. Welch ein Mensch hat jemals Bücher geschrieben, die mit De civitate Dei, De genesi ad litteram oder De trinitate, um nur die bekanntesten Bücher Augustins zu nennen, verglichen werden könnten? Wer hat nicht gelesen, betrachtet, mit ihm seufzend, dieses wunderbare Buch der Konfessionen, wo Augustinus uns seine ganze Seele enthüllt, wo sein Herz Töne findet, die niemand vor ihm hat kundgetan und die auch nach ihm wohl niemand reden wird. Ich selber, ich gestehe es, erfahre und erlebe jedesmal, wenn ich über seine philosophischen oder theologischen Schriften, über seine Predigten und Erklärungen zur Heiligen Schrift nachdenke, in meinem Inneren ein Erwachen und eine Umwandlung aller Kräfte meiner Seele. Diese immer leuchtenden, immer erhabenen Gedanken, die sich folgen und gegenseitig tragen mit staunenswerter Logik, entzücken und berücken mich. Meine Augen bleiben auf das Buch geheftet, aber ich lese nicht mehr; meine Seele, gleichsam aus sich selbst entrückt, bemüht sich, diesem Lichte zu folgen, das sie erfaßt hat, während mächtige Affekte der Freude das Herz bewegen, das sich jenem Gott so nahe fühlt, der, nachdem er es mit seinem Lichte und seiner Liebe durchdrungen hat, es unablässig ruft und an sich zieht. Dann begreife ich das unermeßliche Ansehen, das dieses Genie sich in der Welt erworben, die Verehrung, die die katholische Kirche für Augustinus hat, den Kult, der ihm von allen Freunden der philosophischen und theologischen Wissenschaften und ganz besonders vom hl. Thomas von Aquin, diesem glänzendsten Gestirne, das vielleicht im gleichen Glanze leuchtet, ihm geweiht wird.“

tions- oder Irradiationstheorie in ganz neue Zusammenhänge nicht die Klarheit und Zugänglichkeit der augustinischen Einstrahlungslehre gelitten hat. Kälin ist der Ansicht[61], daß es „Augustin selbst nie gelungen ist, sich zu einer ihn selbst vollständig befriedigenden Einsicht durchzuringen, wie denn eigentlich die göttliche Erleuchtung sich vollzieht". Auch Baeumker bemerkt in dieser Hinsicht[62]: „Das Licht der göttlichen Ideen strahlt in einer von Augustin allerdings nicht näher präzisierten Weise in den menschlichen Geist, so daß dieser in sich die Wahrheit findet, die über ihm ist." Auch wenn wir zur mittelalterlichen Beurteilung der augustinischen Einstrahlungslehre kommen, wird uns eine Bemerkung über deren Schwerverständlichkeit begegnen. Wenn nun auch in Augustins Erleuchtungslehre uns nicht alles licht und klar ist, so werden wir doch, besonders wenn wir die Texte unmittelbar auf uns wirken lassen, erfaßt und emporgetragen von dem in die Höhe weisenden Spiritualismus des großen Kirchenvaters, der schon im Bereiche des natürlichen Erkennens eine Berührung des menschlichen mit dem göttlichen Erkennen lehrt und der noch mehr im übernatürlichen Bereich des Glaubens und der mystischen Gotteserkenntnis schon hienieden ein geheimnisvolles Einfluten göttlichen, erleuchtenden und zur Liebe entflammenden Lichtes in die für Gott weit und sehnsuchtsvoll geöffnete Menschenseele lehrt.

Ich will diese meine Darlegungen schließen mit einem Charakterbild Augustins, das ein katholischer Philosoph des 19. Jahrhunderts, der sein Leben lang mit Thomas von Aquin sich beschäftigt hat und dabei auch für Augustinus warm geblieben ist, Kardinal Zigliara gezeichnet hat[63]: „Der Name des hl. Augustin allein zwingt allen Achtung und Verehrung ab. In ihm ist alles wunderbar, alles groß, ich möchte fast sagen, unermeßlich. Sein Verstand, gleich dem Adler die Niederungen dieser Erde verachtend, erhebt sich voll Vertrauen und Sicherheit in die Gefilde des Unendlichen und durcheilt sie mit einer Kühnheit, welche die Sterblichen erstaunen läßt, indem er allüberall auf seinem Wege eine breite Furche lebendigsten Lichtes zurückläßt. Und wenn sein Verstand seine Kräfte ermatten und den Atem zu noch

---

[61] Kälin a. a. O. 60.

[62] Baeumker, Witelo 469. Auch in seiner Darstellung der patristischen Philosophie (Die Kultur der Gegenwart I, 5, Leipzig[3] 1923, 296) bemerkt Baeumker: „Von der göttlichen Urwahrheit und den ewigen Erkenntnisgründen kommt dem Geiste das Licht, wie dem Auge von der Sonne. Das ‚Wie' dieses Schauens freilich erklärt Augustin nicht; Scholastik und Mystik des Mittelalters, Malebranche, Freunde und Gegner des Giobertischen ‚Ontologismus' haben dazu die verschiedensten Deutungsversuche gegeben."

[63] Zigliara, Della luce intellettuale e dell' Ontologismo I, 245 f.

höherem Fluge versagen fühlt, da stärkt ihn das Herz und läßt ihn an den erhabensten Wahrheiten sich erproben. Er spricht eine Sprache, die in Freude, Entzücken und Ekstase versetzt und man fühlt sein eigenes Herz schlagen in der Fühlung mit diesem Herzen, das Flammen der Liebe auf die Wahrheit wirft und die Wahrheit überaus schön und liebenswert macht. Weder Sokrates, noch Aristoteles, noch Plato redeten eine solche Sprache. Bei ihnen, so erhaben sie auch denken, fühlt man sich doch immer auf Erden und bei Menschen. Mit Augustinus fühlt man sich auf Sinai, auf Tabor, bei Gott. Welch ein Mensch hat jemals Bücher geschrieben, die mit De civitate Dei, De genesi ad litteram oder De trinitate, um nur die bekanntesten Bücher Augustins zu nennen, verglichen werden könnten? Wer hat nicht gelesen, betrachtet, mit ihm seufzend, dieses wunderbare Buch der Konfessionen, wo Augustinus uns seine ganze Seele enthüllt, wo sein Herz Töne findet, die niemand vor ihm hat kundgetan und die auch nach ihm wohl niemand reden wird. Ich selber, ich gestehe es, erfahre und erlebe jedesmal, wenn ich über seine philosophischen oder theologischen Schriften, über seine Predigten und Erklärungen zur Heiligen Schrift nachdenke, in meinem Inneren ein Erwachen und eine Umwandlung aller Kräfte meiner Seele. Diese immer leuchtenden, immer erhabenen Gedanken, die sich folgen und gegenseitig tragen mit staunenswerter Logik, entzücken und berücken mich. Meine Augen bleiben auf das Buch geheftet, aber ich lese nicht mehr; meine Seele, gleichsam aus sich selbst entrückt, bemüht sich, diesem Lichte zu folgen, das sie erfaßt hat, während mächtige Affekte der Freude das Herz bewegen, das sich jenem Gott so nahe fühlt, der, nachdem er es mit seinem Lichte und seiner Liebe durchdrungen hat, es unablässig ruft und an sich zieht. Dann begreife ich das unermeßliche Ansehen, das dieses Genie sich in der Welt erworben, die Verehrung, die die katholische Kirche für Augustinus hat, den Kult, der ihm von allen Freunden der philosophischen und theologischen Wissenschaften und ganz besonders vom hl. Thomas von Aquin, diesem glänzendsten Gestirne, das vielleicht im gleichen Glanze leuchtet, ihm geweiht wird.“

II. DIE BEURTEILUNG DER AUGUSTINISCHEN ILLUMINATIONSTHEORIE DURCH DIE SCHOLASTIK, BESONDERS DURCH DEN HL. THOMAS. — DIE THOMISTISCHE LEHRE VOM GÖTTLICHEN GRUNDE DES MENSCHLICHEN WAHRHEITSERKENNENS.

1. Franziskanerschule, Ältere Dominikanerschule, Gerhard von Abbeville. Deutsche Mystik.

Die Illuminationstheorie Augustins, die im Mittelpunkt seiner Erkenntnislehre steht, hat im Mittelalter eine verschiedenfache Beurteilung, Auslegung und Verwertung gefunden.

Aus einem Texte der Quodlibeta des Petrus Johannis Olivi, auf die zuerst die Franziskaner von Quaracchi aufmerksam gemacht haben [1], ist ersichtlich, daß auch im scholastischen Mittelalter die ontologistische Deutung der Illuminationstheorie Augustins keineswegs unbekannt gewesen ist. „Manche", so schreibt Olivi, „auch bestimmt durch Sätze Augustins behaupten, daß Gott in diesem Erdenleben direkt und unmittelbar von uns geschaut werde."

Eine Reihe mittelalterlicher Autoren hat Augustinus in dem Sinne verstanden, daß Gott direkt in unserer Seele die fertigen Ideen bei den einzelnen Erkenntnisakten hervorrufe und so unsere Erkenntnis bestimme. Darnach ist Gott nicht die einzige allen menschlichen Seelen gemeinsame Intelligenz, wie Averroismus lehrte, aber er nimmt allen menschlichen Intelligenzen gegenüber die Stelle des tätigen Intellekts ein. Bonaventura berichtet von der zu seiner Zeit vertretenen Ansicht, daß Gott selbst der intellectus agens sei, während unsere Seele der intellectus possibilis sei, und bemerkt dazu: Diese Auffassung beruht auf Augustinustexten, enthält etwas Wahres und steht auch im Einklang mit dem katholischen Glauben [2]. Andere Franziskanertheologen, Roger Bacon, Roger Marston und John Pecham sind Anhänger dieser Ansicht, daß der intellectus agens separatus, von dem Aristoteles redet, Gott sei, der das Licht aller Geister ist und von dem alles geistige Er-

[1] De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Seraphici Doctoris Sancti Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1883, 245—248. Diese von den Franziskanern von Quaracchi unter der Leitung von P. Ignatius Jeiler O. F. M. herausgegebenen Untersuchungen und Texte sind und bleiben für die Erforschung der Erkenntnistheorie der Franziskanerschule von grundlegender Bedeutung.

[2] II. Sent. d. 24 p. 1 a. 2 qu. 4.

kennen stammt [3]. Bei aller Berufung auf Aristoteles stehen diese Theologen auf dem Boden des augustinischen Platonismus, wie denn auch Roger Bacon und Roger Marston übereinstimmend sagen, daß diese Ansicht mit der Lehre des hl. Augustinus und mit der katholischen Wahrheit in vollem Einklang stehe. Von Interesse ist die Stellungnahme des hl. Thomas von Aquin zu dieser Theorie. Mandonnet hat auf die verschiedenen Stadien dieser Stellungnahme hingewiesen [4]. In seinem Sentenzenkommentar, der noch mehr den Anschauungen der augustinisch gerichteten älteren Dominikanerschule, etwa des Robert Fitzacre, und Franziskanerschule nahesteht, bemerkt der Aquinate [5]: Manche katholische Gelehrte haben satis probabiliter gelehrt, daß Gott selbst der intellectus agens sei, und haben dies mit Joh. 1, 9 begründet: Er war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt. Hingegen in der ein Jahrzehnt später geschriebenen Quaestio disputata De anima urteilt Thomas von dieser Theorie, sie erscheine bei sorgfältiger Betrachtung als nicht zutreffend [6]. In der zwischen beiden Werken zeitlich liegenden Summa contra Gentiles hat der englische Lehrer diese von christiani professores seiner Zeit vertretene Theorie widerlegt [7]. Indessen als glaubenswidrig hat Thomas nie, auch nicht in seiner Streitschrift De unitate intellectus contra Averroistas die Lehre, daß Gott selbst der intellectus agens ist, hingestellt.

Eine andere Erklärung und Verwertung hat die augustinische Illuminationstheorie durch Bonaventura, Matthäus von Aquasparta, Fr. Eustachius und andere Vertreter der älteren augustinisch orientierten Franziskanerschule, zu der von den Pariser Professoren aus dem Weltklerus auch Gerhard von Abbatisvilla und Heinrich von Gent gerechnet werden können, erfahren. Im Rohbau findet sich diese Lehre schon bei den beiden Lehrern des hl. Bonaventura, Alexander von Hales und Johannes von Rupella [8]. Der hl. Bonaventura hat in der Quaestio dispu-

[3] O. Keicher O. F. M., Der intellectus agens bei Roger Bacon. Festgabe Baeumker, Münster 1913, 297 ff. Derselbe, Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen vom „intellectus agens". Festgabe Hertling, Freiburg 1913, 173 ff. Den Text des Roger Marston siehe De humanae cognitionis ratione etc. 208. H. Spettmann, Johannes Pechami quaestiones tractantes de anima (Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters XIX, 5—6), Münster 1918, 73.

[4] P. Mandonnet O. Pr., Siger de Brabant et l'Averroisme latin I [2], Louvain 1911, 243 Anm. 4.

[5] II. Sent. d. 17 qu. 2 a. 1. [6] De anima a. 5. [7] S. c. G. II, 85.

[8] Die Haupttexte bei Alexander von Hales sind S. Th. II qu. 69 m. 2 a. 1; cfr. S. Th. I qu. 15 m. 5; III qu. 27 m. 1 a. 2. Über Textgestaltung und Echtheitsfragen wird die unter der Leitung von P. Aubain Heysse O. F. M., dem

tata 4 De scientia Christi, in dem Sermo IV: Christus unus omnium magister, im Itinerarium mentis ad Deum, in den Collationes in Hexaëmeron seine Auffassung der augustinischen Illuminationstheorie ausführlich dargelegt. Er lehnt zunächst die Anschauung ab, daß für die sichere Erkenntnis die Evidenz des ewigen Lichtes der einzige und vollständige Grund (ratio cognoscendi tota et sola) sei. Desgleichen lehnt er die Ansicht ab, daß zu unserer Gewißheitserkenntnis kein unmittelbarer Kontakt mit der ewigen göttlichen Vernunft, mit den rationes aeternae notwendig sei, sondern eine bloße Einwirkung der ratio aeterna genüge, daß also unsere Vernunft in ihrer Gewißheitserkenntnis nicht die ewige Vernunft selber, sondern nur deren influentia, deren Einwirkung berühre. Eine solche Auffassung weist Bonaventura als unaugustinisch zurück. Bonaventura begnügt sich also damit nicht, die cognitio in rationibus aeternis im Sinne der göttlichen Mitwirkung zu unseren Gewißheitserkenntnissen zu erklären. Bonaventura betont immer und immer wieder das attingere ad aeternam rationem, den unmittelbaren Kontakt mit dem unerschaffenen göttlichen Licht, mit den rationes aeternae und hebt immer hervor, daß das Licht des geschaffenen Intellekts ohne das Licht des ewigen Wortes zur Gewißheitserkenntnis nicht hinreiche. Gleichzeitig vertritt er aber auch die Auffassung, daß dieser Kontakt mit den rationes aeternae nicht der alleinige und ausschließliche Grund unserer Gewißheitserkenntnis sei, sondern daß zugleich auch die obersten Prinzipien unseres Denkens auch als Mitgrund für die Sicherheit unseres Erkennens in Betracht kommen. Aus der Betrachtung der Ausführungen des seraphischen Lehrers ergibt sich ganz klar, daß zum Zustandekommen von Gewißheitserkenntnissen das Licht unserer Vernunft und auch die Mitwirkung Gottes zu unseren Handlungen nicht ausreichend sei, sondern daß noch ein unmittelbarer Kontakt mit der ewigen Vernunft erforderlich sei. Es ist diese Feststellung wichtig, um später auch die Stellungnahme des hl. Thomas richtig beurteilen zu können. Bonaventura stützt seinen Standpunkt mit einer Fülle von Augustinuszitaten. Auch die folgende Begründung seiner Auffassung trägt ganz augustinisches Gepräge: Unser Geist ist verän-

---

jetzigen Präfekten des Bonaventurakollegs von Quaracchi, erscheinende sorgfältigst vorbereitete kritische Ausgabe der Summa theologica des Alexander von Hales endgültig Aufschluß geben. Vgl. auch J. A. Endres, Die Seelenlehre des Alexander von Hales. Philos. Jahrbuch I, 272 ff. P. Minges O. F. M., La teoria della conoscenza in Alessandro di Hales. Estratto dalla Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, agosto 1915. P. Gallus M. Manser O. Pr., Johann von Rupella. Ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie XXVI (1912).

derlich. Dasjenige, wodurch wir bei unseren Gewißheitserkenntnissen urteilen, ist unveränderlich. Also liegt das, wodurch wir urteilen, über unserem Geiste, ist Gott, die ewige Wahrheit. Bonaventura verlangt den unmittelbaren Kontakt mit den rationes aeternae für die Tätigkeit der ratio superior, der dem Göttlichen und Geistigen zugewandten höheren Seite der Vernunft, nicht aber für die ratio inferior, für die der körperlichen empirischen Welt zugewendete ratio inferior, die niedrigere Seite der Vernunft, die ihre Inhalte durch Abstraktion aus den Gegebenheiten der Sinneserfahrung gewinnt und für deren Tätigkeit der intellectus agens ausreicht. Es zeigt sich also in der Erkenntnistheorie Bonaventuras eine Verbindung der augustinischen Illuminationstheorie, die bei ihm und Matthäus von Aquasparta wohl am getreuesten und auch in ihrer Schwierigkeit wiedergegeben ist, mit der aristotelisch-arabischen Erkenntnispsychologie. Wir erhalten über Inhalt, Aufbau, Quellen und geschichtliche Stellung der Erkenntnislehre Bonaventuras und im besonderen auch seiner Lehre von der cognitio in rationibus aeternis eine gründliche Orientierung durch eine vorzügliche, umfassende, in Baeumkers Beiträgen erschienene Gesamtdarstellung von P. Bonifaz Luyckx O. Pr.[9]. So wenig wie bei Augustinus kann ich mir auch bei Bonaventura klar werden über die Art und Weise, wie dieser unmittelbare Kontakt mit dem göttlichen Licht, mit den rationes aeternae zustande kommt, ohne daß ein unmittelbares Schauen Gottes aus den göttlichen Ideen gegeben ist. Er redet an einer Stelle davon, daß die ratio aeterna bei unseren Gewißheitserkenntnissen ut regularis et motiva, als Regulativ und Motiv wirkt und nicht in ihrer vollen Klarheit, sondern nur ex parte von uns gemäß unserem Diesseitszustande geschaut wird. In seinem Sentenzenkommentar lehrt Bonaventura ausdrücklich, daß Gott nicht in seinem Wesen, sondern in einer inneren Wirkung geschaut wird. Ich habe mir auch bei dem sonst überaus klaren besten Schüler Bonaventuras, dem Kardinal Matthäus von Aquasparta, mit dessen Erkenntnislehre ich vor 18 Jahren meine literarische Beschäftigung mit der Erkenntnislehre der Scholastik begonnen habe, keinen ganz befriedigenden Aufschluß holen können. Ich wiederhole, was ich damals als die Auffassung Aquaspartas vorgelegt habe: „Dieses ewige Licht, diese ewigen Ideen sind nicht ein Objekt, in welchem unsere Denktätigkeit ihre Ruhe, ihr

[9] P. Bonifaz Anton Luyckx O. Pr., Die Erkenntnislehre Bonaventuras (Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters XXIII, 3—4), Münster 1923. Hier kommt besonders in Betracht das 2. Kapitel des II. Teiles: Die Erkenntnis in den rationes aeternae oder die Erleuchtungstheorie des hl. Bonaventura 200—242.

Ziel und ihren Inhalt findet, sondern vielmehr ein Objekt, das unser Denken bewegt und zur Erkenntnis von etwas anderem hinführt, ein Objekt, das nicht selbst geschaut wird, sondern Grund dafür ist, daß etwas anderes geschaut wird in einem unserem diesseitigen Zustande entsprechenden Klarheitsgrade. Wir sehen durch dieses ewige Licht, ohne dasselbe selbst zu sehen. Jenes ewige Licht bewegt unseren Intellekt und läßt ein Licht auf unseren Geist einfließen, so daß dieser durch das ewige göttliche Licht obiective und effective, durch dieses einfließende und in diesem einfließenden Lichte formaliter die Wahrheiten erkennt" [10].

Um auf andere Franziskanertheologen, die diese augustinische Richtung der Erkenntnislehre im Geiste des hl. Bonaventura vertreten, auf Fr. Eustachius, Richard von Mediavilla u. a. nicht näher einzugehen, sei hier noch auf einen von P. Ephrem Longpré, dem unermüdlichen Erforscher der ungedruckten Franziskanerscholastik und glücklichen Entdecker wertvollen neuen Quellenmaterials, aufgefundenen Text hingewiesen [11]. Cod. Conv. Sopp. D. 6, 359 der Biblioteca nazionale zu Florenz enthält anonyme Quaestiones disputatae aus franziskanischen Kreisen, unter denen sich an 5. Stelle die folgende Quaestio findet: Utrum lux aeterna sit nobis ratio cognoscendi. Der sehr klar und zugleich sehr scharfsinnig schreibende Franziskanertheologe lehnt die Beantwortung dieser Frage in dem Sinne, daß die allgemeine Mitwirkung und Vorsehung Gottes zu unserer natürlichen Wahrheitserkenntnis ausreiche, als unaugustinisch ab und löst diese Frage dahin, daß bei jeder unserer sicheren Wahrheitserkenntnisse das ewige Licht Gottes Grund unseres geistigen Erkennens ist und zwar in der Weise, daß sich dieses göttliche Licht unter dem Gesichtspunkt eines allgemein erkannten Attributes des Seienden, Wahren und Guten unserem Geiste präsentiert.

P. Ephrem Longpré hat in einer anderen seiner tiefschürfenden Abhandlungen den Augustinismus des Franziskanertheologen und Bischofs Walter von Brügge († 1306) an der Hand seiner Quaestio disputata: Quomodo virtus ab habente potest cognosci (Biblioteca Mediceo-Laurenziana zu Florenz, Plut. VII sin.

[10] M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta, Wien 1906, 51 ff. Von Matthäus von Aquasparta existiert auch eine noch ungedruckte Quaestio de illuminatione, die im Cod. 122 der Bibliothek zu Todi uns erhalten ist und für den Druck vorbereitet wird. Gütige Mitteilung von P. Ephrem Longpré O. F. M. in Quaracchi.

[11] P. Efrem Longpré O. F. M., Nuovi documenti per la Storia dell' Agostinianismo Francescano. Studi Francescani (Firenze) 1923, 314—350.

Cod. 7 fol. 51r—53v) dargelegt[12]. Er führt hier eine Stelle an, an welcher Walter von Brügge die Auktorität des hl. Augustinus hoch über diejenige des Aristoteles stellt. Einem Menschen, der auf einem hohen über alle Nebel hinausragenden lichtumflossenen Berge steht und seinen Blick weit hinschweifen läßt, dürfen wir ein viel glaubwürdigeres und zuverlässigeres Urteil über Licht und Tageshelle zuteilen als einem anderen, der in einem nebeligen und dunstigen Tale steht und nur wenig überschauen kann. Die Heiligen — Walter denkt zunächst an Augustinus und Anselm — stehen auf dem himmelanragenden Berge eines heiligen, reinen Lebens. Nicht Fleischeslust, nicht irdische Begierde und Hochmut trüben und verdunkeln ihren Geist, sie haben ihre Augen zum himmlischen Licht erhoben. Die heidnischen Philosophen hingegen weilten durch ein sündhaftes Leben in einem Tale, über welchem dichte, den Verstand umdüsternde Nebel lagerten, ihr Geistesblick war erdwärts gerichtet. Deswegen sagten sie auch, daß nichts ohne Phantasiebild erkannt werden könne gleich wie einer, der in einem nebeligen, wolkigen Tale steht, meint, daß der Sonnenstrahl nur durch Nebel hindurch den Weg in unser Auge findet. Da die Wahrheit ein geistiges Licht ist, deshalb dürfen wir in der Frage der Wahrheitserkenntnis viel eher dem Urteil des Heiligen als wie der Anschauung des Philosophen trauen und glauben.

Ein unbekannter, allem Anschein nach auch der Franziskanerschule angehörender Vertreter der Illuminationstheorie begegnete mir in anonymen, noch nicht untersuchten Quaestiones disputatae, welche den Cod. Vat. lat. 3054 ausfüllen. Von fol. 16r—17r ist hier die Frage behandelt: Utrum lux increata sit ratio cognoscendi omnia. Nachdem vor allem Augustinustexte pro et contra angeführt sind, gibt der Verfasser folgende Lösung: Manche machen einen Unterschied zwischen verum und veritas, zwischen dem Wahren und der Wahrheit. Das verum, das Wahre ist identisch mit dem Sein. Deshalb ist dasjenige, was von jeder Erkenntniskraft, sei es von der sensitiven, sei es von der geistigen zuerst erkannt wird, das Wahre. Die veritas, die Wahrheit fügt zum Wahren die Gleichung eines Dinges mit seinem Urbild (exemplar), mit seiner Idee hinzu. Das Wahre, das verum, kann nun ohne spezielle Erleuchtung seitens des göttlichen Lichtes, ohne besonderes Einfließen göttlichen Lichtes von unserem Intellekt erkannt

[12] P. Ephrem Longpré O. F. M., Gauthier de Bruges et l'augustinisme franciscain. Erscheint in Miscellanea Fr. Card. Ehrle I, Roma 1924. Ich konnte durch die Güte von P. Longpré und von Mons. Giov. Mercati, Präfekten der Vatikanischen Bibliothek und Herausgebers der großen Ehrle-Festschrift, Einsicht von den Druckbogen nehmen.

werden. Die Wahrheit, die veritas, welche in einer Gleichung zwischen dem Ding und seinem Urbild seiner Idee besteht, kann doppelt betrachtet werden, im allgemeinen und im einzelnen. Die veritas in generali ist das im aristotelischen Sinne aus Sinneserfahrung, Gedächtnis und Induktion gewonnene universale, der Allgemeinbegriff. Diese veritas in universali kann ohne göttliche Erleuchtung durch die rein natürliche Erkenntniskraft erworben werden. Hingegen kann die veritas in speciali, die eine sichere Wahrheitserkenntnis ist, nicht ohne spezielle göttliche Erleuchtung gewonnen werden. Dies ergibt sich aus drei Gründen: Einmal von seiten des Dinges, des Gegenstandes, von dem die species gewonnen wird, dann von seiten unserer Seele, dann von seiten der species selbst. Das Ding, von welchem die species gewonnen wird, ist veränderlich. Das Veränderliche kann aber nicht Prinzip einer unveränderlichen Erkenntnis sein, wie sich aus klaren Augustinustexten ergibt. Unsere Seele ist passiv und irrtumsfähig und infolgedessen aus sich nicht auf eine sichere und unfehlbare Wahrheitserkenntnis eingestellt. Die species stellt nicht das Ding selbst dar, sondern nur die Ähnlichkeit des Dinges und auch diese nur teilweise und kann deswegen auch nicht vollkommen zur Wahrheitserkenntnis des Dinges führen. Folglich ist eine göttliche Erleuchtung zum Zustandekommen einer sicheren Wahrheitserkenntnis erforderlich.

Unser Anonymus verbreitet sich zum Schlusse noch über die Art und Weise dieses göttlichen Einflusses. Gott wird erkannt tamquam in nos imprimens. Der intellectus agens, der die species (intelligibiles) aus der Sinneserfahrung abstrahiert, ist aus sich zum Zustandekommen der Gewißheitserkenntnis aus den angegebenen Gründen nicht ausreichend. Es muß deswegen unserem Geist irgend ein exemplar, eine Idee eingedrückt werden, durch welche die Dinge vollkommen erkannt werden. Zu diesem Zwecke aber muß man irgend ein göttliches Licht und eine Norm annehmen, wodurch unser Intellekt auch in den Stand gesetzt wird, über sich selbst zu reflektieren[13]. Den Abschluß dieser Erörterungen bildet die Lösung einer Reihe von Schwierigkeiten.

Auch die der Franziskanerschule nahestehenden Vertreter des Augustinismus unter den Pariser Professoren aus dem Weltklerus will ich hier nicht näher eingehen. Die Erkenntnistheorie H e i n -

---

[13] Igitur relinquitur, quod cognoscatur (Deus) tamquam in nos imprimens. Nam intellectus agens abstrahens species et faciens eas intelligibiles de se non sufficit propter rationes predictas. Oportet ergo dari aliquod exemplar nobis impressum, per quod res perfecte cognoscantur. Ad hoc autem oportet ponere aliquam lucem divinam et regulam, per quam etiam intellectus reflectatur super se. Val. lat. 3054 fol. 16 v.

richs von Gent hat durch Braun eine monographische Behandlung gefunden[14]. Die Erkenntnistheorie des Gerhard von Abbatisvilla, der gleichzeitig mit dem hl. Thomas Professor an der Pariser Universität und dessen Gegner im Mendikantenstreit gewesen ist, ist noch ununtersucht, wie überhaupt dieser Scholastiker, dessen große Bibliothek wir rekonstruieren können, eine eingehende Würdigung und Gesamtdarstellung reichlich verdiente. Für seine Erkenntnistheorie kommen als Textgrundlage die im Cod. 177 der Stadtbibliothek zu Brügge uns aufbewahrten 22 quaestiones de cogitatione in Betracht. Die ersten drei Quästionen, in denen schon die zahlreichen Augustinuszitate die philosophisch-theologische Schulrichtung ankünden, behandeln die Probleme der Illuminationstheorie: 1. Primo (queritur), utrum anima in luce increata vel creata videat suas cogitationes. Et cum hoc, utrum formando suas cogitationes necesse habeat consulere eternas rationes. 2. Secundo, utrum anima videndo suas cogitationes in luce increata videat et discernat illam lucem increatam. 3. Tertio, utrum scientia in memoria, de qua formatur cogitatio, sit creata vel increata.

Eine gewisse Beeinflussung durch die augustinisch-franziskanische Illuminationstheorie läßt sich auch bei einzelnen deutschen Mystikern des Predigerordens, so bei Meister Eckhart[15], bei Dietrich von Freiberg[16] und auch bei Heinrich Seuse[17] wahrnehmen. Bei Dante Alighieri hat Bruno Nardi[18] eine Hinneigung zu dieser Erleuchtungslehre wahrgenommen. E. Krebs[19] gibt zu, daß im Convivio sich offenkundige Niederschläge dieser Lehre nachweisen lassen, betont aber auch zugleich, daß die Erkenntnislehre der Divina Commedia thomistisch gehalten ist. Die geschichtliche Analyse der philosophischen Gedanken des großen Dichters kommt, wie das wertvolle Buch von Giovanni Busnelli

---

[14] R. Braun, Die Erkenntnislehre Heinrichs von Gent, Freiburg (Schweiz) 1916.

[15] H. Denifle O. Pr., Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauungen seiner Lehre. Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters II (1886) 519 ff.

[16] E. Krebs, Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg) (Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters V, 5—6), Münster 1906, 123 ff.

[17] K. Bihlmeyer, Heinrich Seuses deutsche Schriften, Stuttgart 1907, 34 f.

[18] Bruno Nardi, Sigieri di Brabante nella Divina Commedia. Rivista di filosofia neo-scolastica IV (1912), 226.

[19] E. Krebs, Dante als Philosoph und Theolog. Dante: Abhandlungen der Herren Dyroff, Krebs, Baumgartner, Sauer. Vereinsgabe der Görresgesellschaft, Köln 1921, 32 f.

S. J.[20] beweist, wieder zum Thomismus Dantes zurück, den Cornoldi, D. Palmieri, J. J. Berthier usw. vertreten haben.

Von der deutschen Mystik, vom Neuplatonismus eines Meister Eckhart und Bartholomäus von Moosburg führen Verbindungslinien zu Nikolaus von Cues, dem großen Kardinal und deutschen Philosophen an der Grenzmark von Mittelalter und Neuzeit. Die menschliche Erkenntnis kommt so gut wie das Sein des Menschen im letzen Sinne von Gott. Der Menschengeist wird bei seiner urteilenden, wahrheitsschauenden Tätigkeit von der göttlichen Intelligenz erleuchtet. Das Ziel der menschlichen Intelligenz und der menschlichen Vernunft, das Schauen der Substanzen, der unveränderlichen Wesenheiten der Dinge, das Sicherheben über alle Gegensätze zur absoluten Einheit setzt zugleich ein Herabsteigen der Wahrheit von oben herab voraus. Unser Geist kommt hier in seinem Aufstieg an eine Schranke, an der er nicht weiter kann. Daß er tatsächlich weiter kann, hängt nicht von uns ab, sondern von jenem Sein, das jede geschaffene Intelligenz überragt, von Gott, dem einzigen Prinzip des Seins und des Erkennens[21].

Doch kehren wir wieder bei unserer gedrängten geschichtlichen Übersicht ins 13. Jahrhundert zurück.

Bei den Theologen der älteren Dominikanerschule, die sich auch der augustinischen Richtung nähern, habe ich bisher eine ausführlichere Darlegung der augustinischen Theorie von den rationes aeternae nicht feststellen können. In der großen Summa des Rolandus von Cremona, über deren Bedeutung und Inhalt wir durch eine abschließende Untersuchung durch Kardinal Ehrle vorzüglich unterrichtet sind[22], und auch im Sentenzenkommentar des Richard Fitsacre ist auf diese erkenntnistheoretische Frage nicht näher eingegangen. Von Robert Kilwardby, der später als Erzbischof von Canterbury gegen seinen großen Ordens- und Zeitgenossen Thomas von Aquin Stellung genommen hat, steht mir der Sentenzenkommentar nicht zur Verfügung. In der im Cod. Vat. lat. 3049 erhaltenen Erklärung zu Petrus Hispanus streift er eingangs ein wenig diese Fragen, ohne sich jedoch zur Annahme der Cognitio in rationibus aeternis im Sinne der Franziskaner-

---

[20] Giovanni Busnelli S. J., Cosmogonia e Antropogenesi secondo Dante Alighieri e le sue fonti, Roma 1922.

[21] E. Vansteenberghe, Le Cardinal Nicolas de Cues (1401—1464). L'action — La pensée, Paris 1920, 381.

[22] Fr. Cardinale Ehrle S. J., S. Domenico, le origini del primo studio generale del suo Ordine a Parigi e la Somma teologica del primo maestro, Rolando da Cremona. Miscellanea Dominicana ad memoriam VII anni saecularis ab obitu Sancti Patris Dominici (1221—1921), Romae 1923, 85—134.

schule zu bekennen. Er hebt vielmehr hervor, daß der menschliche Geist vom Nebel der Sinnlichkeit umhüllt hienieden die Fülle der göttlichen Weisheit nicht durch Schauen oder durch einen geraden Strahl erkennen kann. Der Grund hierfür liegt nicht auf seiten der göttlichen Weisheit, sondern in der Bedingtheit und Beschaffenheit unseres menschlichen Erkennens. Er führt hier Texte aus Algazel und aus Platons Timäus an. Damit nun doch ein Strahl der göttlichen Weisheit in unsere Seele dringen kann, müssen wir eine Erkenntnis der Geschöpfe besitzen, um durch diese Erkenntnis des Geschöpflichen wie durch einen schrägen Strahl auf dem Wege des kausalen Schlusses von der Wirkung auf die Ursache zur Erkenntnis des Schöpfers emporsteigen zu können[23].

Auch in seiner Schrift De ortu et divisione philosophiae, der ausführlichsten scholastischen Wissenschaftslehre, die ich im Cod. Vat. lat. 5328 eingesehen habe, finde ich keine eingehende und zustimmende Darstellung der augustinisch-franziskanischen Theorie der cognitio in rationibus aeternis. Wohl kommen in der Einleitung hieran anklingende Wendungen vor. Er spricht davon, daß der menschliche Geist über sich und in sich die rationes aeternae des wahren Lichtes hat, das jeden Menschen, der in diese Welt kommt, erleuchtet. Er weist darauf hin, daß die menschliche Vernunft, indem sie die über ihr thronenden rationes aeternae betrachtet, die Wahrheit in den Dingen findet, welche aus diesen rationes aeternae in das reale Sein hervorgegangen sind[24]. Aber im Verlauf des Werkes selber ist mir eine nähere Ausführung dieses Gedankens nicht begegnet. Im 27. Kapitel[25], in welchem Robert Kilwardby zwei Schwierigkeiten der metaphysischen Gotteslehre bespricht, hätte er Gelegenheit gehabt, sich zur augustinischen cognitio in rationibus aeternis zu bekennen. Die erste dieser beiden Schwierigkeiten, die uns allein hier berührt, geht von dem bekannten aristotelischen Satze aus, daß alle intellektuelle Erkenntnis aus einer schon vorhergehenden sensitiven Erkenntnis stammt. Hieraus

[23] Ut igitur receptionem praedicti luminis irradiantem in nostras animas habeamus creaturam utique cognitionem habere debemus ut per cognitionem ipsarum per radium obliquum tamquam per effectum in causam deveniamus in cognitionem creatoris, quod debet esse summum acceptabile in hac vita (fol. 1r).

[24] Fol. 3r: Cum enim humana ratio supra se et intra se habeat rationes aeternas veri luminis, quod illuminat omnem hominem in hunc mundum infra autem et extra se rationes ex lege propriae concupiscentiae sibi impressas . . . Ipsa autem ratio humana considerando supra se rationes aeternas invenit veritatem in rebus quae ab eisdem rationibus prodierunt in esse et haec est commendabilis et dicitur communiter philosophia.

[25] Fol. 46v.

kann man folgern, daß der Mensch während dieses Erdenlebens nicht zur Erkenntnis Gottes gelangen kann, weil die Sinne zu dieser Erkenntnis, wie es scheint, nichts beitragen können. Diese Schwierigkeit löst Robert Kilwardby durch die augustinische Unterscheidung des wissenschaftlichen Erkennens in ein dreifaches Schauen, in die visio corporalis, spiritualis, intellectualis. Die beiden letzten Formen der visio gehören zum Intellekt, wie Aristoteles den Intellekt auffaßt. Der obige aristotelische Satz, daß alle Intellektserkenntnis aus einer vorhergehenden Sinneserkenntnis stammt, bezieht sich bloß auf die cognitio spiritualis, aber nicht auf die cognitio intellectualis Augustins. Augustinus faßt eben die cognitio intellectualis enger als Aristoteles, wie demjenigen, der beide Denker kennt, ohne weiteres klar ist. Augustinus versteht nämlich unter visio intellectualis nur die Erkenntnis derjenigen Inhalte, die durch sich selbst dem Geiste gegenwärtig sind, wie z. B. Wille, Geist, Erkenntnis usw. Hierher gehört auch Gott. Unter visio spiritualis versteht hingegen Augustinus die Erkenntnis körperlicher Objekte, die durch Sinnesbilder vermittelt wird. Diese Erkenntnis ist eine Funktion des Intellekts, der nach Augustinus diese Bilder im Geiste gegenwärtig schaut. Aristoteles hingegen bezeichnet als intellektuelle Erkenntnis ganz allgemein die Erkenntnis all dessen, was durch den Intellekt erkannt wird. Der obige aristotelische Satz nimmt die intellektuelle Erkenntnis im Sinne der augustinischen cognitio spiritualis, und so kann Gott durch eine visio mere intellectualis erkannt werden, ohne daß dieser Aristotelessatz angetastet wird. Es kann anders auch gesagt werden, daß die gesamte menschliche intellektuelle Erkenntnis während dieses Erdenlebens aus einer vorhergehenden Sinneserkenntnis stammt, auch unsere Erkenntnis von Gott und den reinen Geistern. Dies entspricht auch der aristotelischen Auffassung. Robert von Kilwardby macht hierzu eine Unterscheidung. Unsere intellektuelle Erkenntnis stammt auf eine doppelte Weise aus der Sinneserkenntnis, nämlich direkt und indirekt. Direkt, insofern durch die Sinne wahrgenommene Außendinge ihre idealen Bilder der Seele einprägen, wodurch diese Dinge innerlich geschaut werden, auch wenn sie nicht mehr wahrgenommen werden. So entsteht aus der Sinneserkenntnis alle intellektuelle Erkenntnis, die sich auf die visio corporalis, auf die geistige Erfassung körperlicher Gegenstände erstreckt. Indirekt stammt die menschliche intellektuelle Erkenntnis aus der Sinneserfahrung, wenn durch die Anregung (per admonitionem) der durch die Sinne wahrgenommenen Objekte wir zur Erkenntnis derjenigen Gegenstände geführt werden, die in keiner Weise durch die Sinne wahrgenommen werden können. So gelangen wir durch die Sinneserfahrung zur Erkenntnis der übersinnlichen Dinge, wie

z. B. der geschaffenen Geister, dann von Gott usw. So kommen wir aus der Erkenntnis der Teilbarkeit der Körper zur Erkenntnis des Gegenteils hiervon, nämlich der Einfachheit des Geistes, und so steigen wir auch von der Wahrnehmung der Zusammengesetztheit und Veränderlichkeit des geschaffenen Seins zur Erkenntnis der Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes empor. Bei Augustinus ist von dieser Erkenntnis, die sich gutenteils auf die Privation stützt, vielfach die Rede. Robert Kilwardby hätte hier reichlich Gelegenheit gehabt, im Sinne der augustinisch-franziskanischen Illuminationstheorie die Gotteserkenntnis wie überhaupt die Erkenntnis des Übersinnlichen von der Sinneserfahrung loszulösen. Seine Gedankengänge streben eine Konkordanz zwischen Augustinus und Aristoteles an, die doch einer aristotelischen Aus- und Umdeutung der augustinischen Lehre recht ähnlich sieht.

Auch bei anderen Dominikanertheologen, die noch nicht oder nur teilweise die fortgeschrittene aristotelische Richtung Alberts d. Gr. und des hl. Thomas von Aquin teilen, wie bei Bombolognus von Bologna [26] und Romanus [27], dem Nachfolger des hl. Thomas auf dem Lehrstuhle der Theologie an der Pariser Universität, finden wir keine ausdrückliche Befürwortung der augustinischen cognitio in rationibus aeternis. Innerhalb der Franziskanerschule tritt gegen Ende des 13. Jahrh. das Interesse an der Lehre von der cognitio in rationibus aeternis immer mehr zurück. Wilhelm de la Mare hat in seinem Correctorium fratris Thomae keine Ausstellung an S. Th. I qu. 84 a. 5, wo der hl. Thomas, wie wir sehen werden, sich ausdrücklich über diese Frage äußert, gemacht. Wilhelm von Ware geht in der von P. Augustin Daniels edierten Quästio: Utrum, quod videtur ab aliquo cognoscente, quocumque modo videatur in lumine alio, quam sit intellectus agentis vom erkenntnistheoretischen Augustinus der älteren Franziskanerschule ab und hält die menschliche Erkenntniskraft vom Schöpfer für genügend ausgerüstet zur natürlichen Wahrheitserkenntnis, wobei er sich polemisch gegen Heinrich von Gent wendet [28].

Duns Skotus hingegen schließt sich wieder der augustinischen Lehre von der Erkenntnis der unfehlbaren Wahrheiten „in regulis aeternis" an und gibt hiervon folgende Erklärung [29]: Alle intelligiblen Objekte unseres Geistes haben ein intelligibles oder

---

26 Vgl. M. Grabmann, La scuola tomistica italiana nel XIII e principio del XIV secolo. Rivista di filosofia neo-scolastica XV (1923), 104—106.

27 Ibid. 106—112.

28 Augustin Daniels O. S. B., Wilhelm von Ware über das menschliche Erkennen. Festschrift Baeumker, Münster 1913, 309—318.

29 Commentaria Oxoniensia in IV libros Sententiarum I d. 3 qu. 4 a. 5.

ideales Sein durch den göttlichen Intellekt, dessen secundäres Objekte sie sind. Diese intelligibilia sind Wahrheiten, weil sie ihrem Urbild, dem göttlichen Intellekt konform sind, sie sind auch Licht, weil sie sich unserm Geiste kundgeben, sie sind auch unveränderliche und notwendige Wahrheiten. Wir können also sagen, daß wir alle intelligibilia im ewigen Lichte (in luce aeterna) schauen, d. h. im sekundären Objekt des göttlichen Intellekts, das ewige Wahrheit, ewiges Licht ist. Skotus vertritt die Auffassung, daß zu diesem Schauen in rationibus aeternis keine nova illustratio notwendig sei, und sucht auch Augustinus in diesem Sinne zu erklären. Skotus billigt schließlich auch eine Deutung der augustinischen cognitio in regulis aeternis in dem Sinne, daß vom unerschaffenen göttlichen Lichte zuletzt alle spekulativen und alle praktischen Prinzipien herrühren, also in dem Sinne einer cognitio per principia sumpta a luce aeterna. Gegenüber Bonaventura, Matthäus von Aquasparta und Fr. Eustachius bedeutet die skotistische Lehre eine Abschwächung der augustinischen Einstrahlungstheorie.

Dem Kreise der Franziskanerschule gehört noch eine weitere Stellungnahme zur augustinischen Erleuchtungslehre an, die wir als eine ablehnende bezeichnen können. So hat Petrus Johannis Olivi, dessen philosophische Lehre und Bedeutung uns P. Bernard Jansen durch die prächtige Textedition und durch zahlreiche tiefgehende Spezialuntersuchungen enthüllt, alle geistigen Erkenntnisse, auch die höheren, aus der Erfahrung abgeleitet und die augustinische Einstrahlungslehre völlig aufgegeben[30]. Denselben Standpunkt bringt der Olivi so nahestehende Franziskanertheologe Petrus de Trabibus in noch deutlicherer Weise zum Ausdruck. Wir sind durch eine gründliche Untersuchung von P. Ephrem Longpré O. F. M. über diesen Schüler Olivis unterrichtet[31]. Auf eine dreifache Weise, so führt Petrus de Trabibus aus, kann man sagen, unser Intellekt schaue etwas in Gott oder im göttlichen Lichte, nämlich entweder wie im ersten bewirkenden Prinzip oder wie in einem etwas zeigenden Strahl oder wie in etwas Äußerlichem, einem Spiegel. Im ersteren Sinne wird etwas ganz gut in Gott geschaut, da Gott unseren Intellekt selbst hervorgebracht, ihm Sein und Erkenntniskraft verliehen hat. Dies

[30] B. Jansen S. J., Die Erkenntnislehre Olivis, Berlin 1921, 102 ff.

[31] P. Efrem Longpré O. F. M., Pietro de Trabibus, un discepulo di Pier Giovanni Olivi. Extratto da „Studi Francescani" (gia la Verna). Arezzo 1922, 8 ff. P. Longpré gibt seiner wertvollen Abhandlung auch Texte bei. Vgl. auch B. Jansen S. J., Petrus de Trabibus. Seine spekulative Eigenart und sein Verhältnis zu Olivi. Festgabe zum 70. Geburtstag Clemens Baeumkers, Münster 1923, 242—254.

ist die gewöhnliche natürliche Art und Weise des menschlichen Erkennens. Im zweiten Sinne kann man von unserem Intellekt sagen, daß er etwas in Gott schaue, weil Gott ihm über den Grad und die Fähigkeit des natürlichen Erkenntnisvermögens und der natürlichen Erkenntniskraft hinaus ein geistiges Erkennen und Schauen verleiht. Im dritten Sinne, also wie in einem Spiegel schaut unser Intellekt etwas in Gott, wenn er die rationes rerum, die Ideen der Dinge in ihm schaut. Das kann aber nur geschehen, wenn unser Intellekt Gott selbst in seiner Wesenheit schaut, da die Ideen der Dinge in Gott eben die göttliche Wesenheit sind. Dies ist die Erkenntnisweise der Seligen im Himmel. Nur durch ein ganz spezielles Privileg könnte Gott sich auch einem Intellekt offenbaren, der noch nicht in der himmlischen Seligkeit sich befindet. Petrus de Trabibus gibt sonach die augustinische Illuminationstheorie Bonaventuras und Aquaspartas auf, kennt für das Diesseits ein natürliches Schauen im Lichte Gottes nur im kausalen Sinn, insofern Gott unserem Intellekt Sein und Erkenntniskraft verliehen hat. Über die augustinische Erleuchtungslehre drückt er sich so aus: Wie es aber wahr ist, was Augustinus sagt, daß das ewige Licht das Licht unserer Seele ist und daß in ihm die Seele alle Wahrheit schaut, ist sehr schwer einzusehen. Petrus de Trabibus bekennt sich also nicht zur augustinischen Erleuchtungslehre und findet dieselbe dunkel und schwerverständlich.

Eine förmliche Widerlegung und Ablehnung der Illuminationstheorie, dieser Lieblingslehre Bonaventuras und seiner Schule begegnet uns bei Franz von Mayronis, einem bisher nicht genügend gewürdigten Schüler des Duns Skotus. Dieser Franziskanertheologe und Skotist hat in die dist. 3 seines sogenannten Conflatus, eines von seinem großen Sentenzenkommentar verschiedenen Kommentars zum ersten Buch des Petrus Lombardus, eine Anzahl von erkenntnistheoretischen und metaphysischen Quästionen aufgenommen [32]. Die erste derselben (qu. 6), welche die Überschrift: Utrum lux aeterna sit intellectus nostro ratio cognoscendi? aufweist, befaßt sich mit der Illuminationstheorie. Hier lehnt nun Franz von Mayronis die Illuminationstheorie ab und findet auch die diesbezügliche Lehre des Duns Skotus für nicht stichhaltig. Er ist der Anschauung, daß der menschliche Intellekt seitens Gottes hinreichend zur Wahrheitserkenntnis ausgestattet ist und so ein eigener Einfluß der lux aeterna zum Zustandekommen des Erkenntnisaktes nicht notwendig ist. Franz von

[32] Francisci Maronis O. M., Scriptum primi Sententiarum qui alias conflatus intitulatur, Basileae 1489.

Mayronis bezeichnet seine Ansicht als diejenige der pars communior. Mit den zahlreichen Augustinustexten, mit denen die früheren Franziskanertheologen ihre Theorie von der cognitio in rationibus aeternis gestützt haben, findet er sich auf dialektischem Wege zurecht. Mehr Schwierigkeiten bereitet ihm die auch durch dialektische Mittel aus Augustinus nicht wegdisputierbare Lehre von den regulae incommutabiles, von den ewigen unveränderlichen Wahrheiten. Er führt eine Reihe von Lösungsversuchen an, die er ablehnt, und entscheidet sich schließlich dahin, daß der Ewigkeits- und Unveränderlichkeitscharakter von Urteilen und Sätzen sich herleite: ex incommutabilitate terminorum in esse quiditativo qualitercuumque ponantur. Er denkt sich dieses esse quiditativum als etwas vom psychischen Sein und Erleben (esse in anima) und auch vom realen transsubjektiven Sein (esse reale, esse extra animam) Verschiedenes. Man wird dabei an Anschauungen der modernen Phänomenologen, an einen „transzendentalen Idealismus des Objekts, ein in sich selbst schwebendes Gewebe realitätsloser Washeiten“ [33] erinnert.

2. *Die Stellung des hl. Thomas zur augustinischen Lehre vom Erkennen im ewigen Lichte. Die thomistische Lehre vom göttlichen Grunde menschlicher Wahrheitserkenntnis.*

Das Verhältnis des hl. Thomas zur augustinischen Lehre vom Erkennen im ewigen Lichte, in den rationes aeternae wird verschieden betrachtet und beurteilt. Eine Reihe von Autoren ist der Anschauung, daß zwischen dem größten der Kirchenväter und dem größten der Scholastiker hier sachliche Übereinstimmung besteht. Damit ist zugleich auch eine wesentliche Übereinstimmung zwischen Bonaventura, Matthäus von Aquasparta und der älteren augustinisch orientierten Franziskanerschule einerseits und dem hl. Thomas anderseits in dieser Frage von der Berührung menschlicher und göttlicher Wahrheit bejaht. Vertreter dieser Ansicht sind Ferrari, Dupont, Kleutgen, Lepidi, Zigliara, O. Willmann [1] u. a. Sehr beachtenswert ist die sich dieser Auffassung nähernde Stellungnahme der Franziskaner von Quaracchi, die in der Einführung zu ihrer so überaus wertvollen Ausgabe ungedruckter Texte zur Erkenntnislehre der Franziskanerschule sich dahin

[33] E. Przywara S. J., Gottesgeheimnis der Welt, München 1923, 13.

[1] Ferrari O. Pr., Philosophia peripatetica, Romae 1851, 138. Dupont, La philosophie de St. Augustin, Louvain 1881, 37. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit I, 808 ff. Lepidi, Examen philosophico-theologicum de ontologismo 249. Zigliara, Della luce intellettuale I, 388 f. O. Willmann, Geschichte des Idealismus II², 464.

äußern, daß Thomas den hl. Augustin in gleicher Weise wie der hl. Bonaventura aufgefaßt habe und daß der englische und seraphische Lehrer in der von Augustinus beeinflußten Erklärung des göttlichen Mitwirkens zu unserem Erkennen (illuminatio immediata) wenigstens in den Grundgedanken (saltem in substantia) übereinstimmten [2]. Sehr ins Gewicht fallend dürfte auch die Stellungnahme Boyers sein, der die Auffassung vertritt, daß Thomas in seiner Beurteilung der augustinischen Erleuchtungslehre richtig gesehen hat. Er schließt seine ausführliche und gründliche Darlegung über die erleuchtende Wahrheit (La vérité illuminatrice) mit den Worten: Die beiden Metaphysiken, die Augustins und die des Aquinaten, fallen in eins zusammen und müssen deshalb auch zu ein und derselben Erkenntnistheorie führen [3].

Andere Autoren sehen indessen zwischen Augustinus, Bonaventura, Matthäus von Aquasparta usw. einerseits und zwischen Thomas von Aquin und seiner Schule anderseits hier eine mehr oder minder große Verschiedenheit. Ich nenne bloß Mausbach, Denifle, G. v. Hertling, Kardinal F. Ehrle, Baeumker, Baumgartner, B. Jansen, J. Hessen [4] u. a. „Zwischen der Illuminationstheorie des hl. Augustin“, so schreibt J. Geyser [5], „und der Erkenntnistheorie des hl. Thomas besteht trotz der Harmonisierungsversuche des letzteren ein wesentlicher Unterschied.“ Ich habe auch in meiner Monographie über die Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta mich dieser Auffassung angeschlossen, zumal ich in den Quästionen Aquaspartas über die Erkenntnis mehrfach eine

---

[2] De humanae cognitionis ratione etc. 34—40.

[3] Boyer, L'idée de vérité dans la philosophie de St. Augustin, Paris 1921, 213.

[4] J. Mausbach, in seinem Artikel: Thomas von Aquin im Kirchenlexikon XI, 1643. H. Denifle, Meister Eckharts lateinische Schriften usw. Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters II, 521. M. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne (Beitr. z. Gesch. der Philosophie des Mittelalters II, 1), Münster 1893, 98. Derselbe, Fr. Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit[10], Berlin 1915, 445. G. von Hertling, Augustinuszitate bei Thomas von Aquin. Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-philologische und historische Klasse, München 1906. Kardinal Franz Ehrle S. J. hat das große Verdienst, in seinen bahnbrechenden Abhandlungen: John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der 2. Hälfte des 13. Jahrh. (Zeitschrift für kath. Theologie XIII [1889], 172—193), und: Der Augustinismus und Aristotelismus gegen Ende des 13. Jahrh. (Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters V [1889], 603—635) aus unwiderleglichen Zeugnissen den Gegensatz zwischen Augustinismus und Aristotelismus in der Hochscholastik dargetan zu haben. Cl. Baeumker, Witelo 471 ff. B. Jansen, Die Erkenntnislehre Olivis 102 ff. J. Hessen, Die augustinische und thomistische Erkenntnislehre, Paderborn 1922.

[5] J. Geyser, Erkenntnistheorie, Münster 1922, 99.

Polemik gegen thomistische Texte und Gedankengänge feststellen konnte, und ich habe auch später in meinem Büchlein über Thomas von Aquin, in meiner Philosophie des Mittelalters (Sammlung Göschen) und auch anderwärts die Verschiedenheit der augustinisch gerichteten Erkenntnistheorie, der augustinisch gerichteten älteren Franziskanerschule und der aristotelisch gerichteten thomistischen Erkenntnislehre unterstrichen [6]. Auch die Franziskaner von Quaracchi, wie aus sehr wertvollen Abhandlungen des schon oben erwähnten vorzüglichen Kenners der Franziskanerschule P. Ephrem Longpré ersichtlich ist, betonen diesen Unterschied jetzt nachdrücklicher als dies P. Ignatius Jeiler einst getan hat. Dieser edle kontemplative und spekulative Theologe, dessen 100jähriger Geburtstag im vorigen Jahre begangen wurde, hat eben, wie aus von mir veröffentlichten Briefen an Morgott erhellt, in der von ihm sehr hochgewerteten Erkenntnislehre des hl. Thomas Schwierigkeiten gefunden, die ihm bei stärkerer Betonung des augustinischen Elementes leichter lösbar erschienen.

Um nun über die Stellung des hl. Thomas zur augustinischen Illuminationstheorie und seiner Auffassung vom göttlichen Grunde menschlicher Wahrheitserkenntnis uns Klarheit zu verschaffen, wollen wir zuerst die charakteristischen Züge, die großen Grundgedanken der thomistischen Erkenntnislehre überhaupt uns kurz vergegenwärtigen, sodann die Stellen, an denen Thomas zur Illuminationstheorie das Wort ergreift, näher betrachten, hierauf seiner Augustinusdeutung einige Worte widmen und dann auch einige Stimmen aus der ältesten Thomistenschule und aus der Karmelitenschule, die an Thomas sich anschließen, vernehmen. Dazwischen wird ein Text aus neuentdeckten Quästionen Sigers von Brabant über Gottes bewegender Einwirkung auf den geschöpflichen Intellekt das augustinische Element im thomistischen Aristotelismus schärfer hervortreten lassen.

a) GRUNDGEDANKEN DER THOMISTISCHEN ERKENNTNISLEHRE.

An der Erkenntnislehre des hl. Thomas haben in jüngster Zeit vor allem die tiefgehenden Arbeiten der beiden französischen Dominikaner Garrigou-Lagrange [7] und Richard [8] die großen leitenden

---

[6] M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta 64—72. Philosophie des Mittelalters (Sammlung Göschen), Berlin 1922.

[7] R. Garrigou-Lagrange O. Pr., Dieu. Son Existence et sa Nature³, Paris 1920, 108—226. Derselbe, Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques², Paris 1922.

[8] T. Richard O. Pr., Philosophie du raisonnement dans la science d'après Saint Thomas, Paris 1918.

Gesichtspunkte herausgearbeitet. Sehr tief führen in die inhaltlichen und geschichtlichen Zusammenhänge der Erkenntnislehre des hl. Thomas verheißungsvoll begonnene Untersuchungen von P. Maréchal S. J. ein[9].

Wenn wir auf Grund eingehender Untersuchung und vergleichender Betrachtung den Grundgedanken der thomistischen Erkenntnislehre, der zugleich der Schlüssel zum Verständnis der thomistischen Seinsmetaphysik und Philosophie überhaupt ist, auf den einfachsten Ausdruck bringen wollen, können wir sagen: Der Grundgedanke der thomistischen Erkenntnislehre ist die geistige Erfassung des intelligiblen Seins durch Abstraktion aus den Gegebenheiten der Sinneserfahrung und die Intuitionserkenntnis der obersten Prinzipien als Ausgangs- und Stützpunkt der kausalen Weltbetrachtung und analogischen Gotteserkenntnis. Alles dreht sich in der thomistischen Erkenntnislehre um die Abstraktion und um die obersten Seinsprinzipien. Unsere gesamten geistigen Erkenntnisse, nicht bloß unsere geistige Erkenntnis vom Wesen des körperlichen Seins, sondern auch unsere Erkenntnis des Reingeistigen, des Ethischen usw. wird auf dem Wege der Abstraktion gewonnen. Alle geistige Erkenntnis beginnt mit der Sinneserfahrung. Die tiefste Wurzel des geistigen Erkennens ist die Immaterialität in subjektiver Hinsicht, insofern nur eine von der Materie innerlich unabhängige geistige Kraft sich geistig andere Formen und Inhalte aneignen kann, wie auch in objektiver Hinsicht, insofern nur etwas, was von der Materie losgelöst ist, geistiges Besitztum werden kann.

Thomas hebt weiter nachdrücklichst hervor, daß zwischen dem Erkenntnissubjekt und dem Erkenntnisobjekt eine Proportion bestehen muß. Die menschliche Denkkraft ist zwar innerlich vom körperlichen Organ unabhängig, aber doch mit den sensitiven Kräften, die in der gleichen gemeinsamen Seelensubstanz wurzeln, innig verbunden. Deshalb ist das adäquate Objekt unseres geistigen Erkennens das Wesen der körperlichen Dinge, die den Dingen immanente deren Gesetzmäßigkeit und Tätigkeit begründende innerste Seinsbestimmtheit. Diese in den sinnenfälligen und materiellen Dingen als deren Sosein und Tätigkeitsgrund vorhandene Wesenheit ist intelligibles Sein an sich als Nachbild göttlicher Gedanken, als substantialisierte göttliche Idee und wird intelligibles Sein für unser Denken, indem dasselbe durch Abstraktion, durch die abstrahierende Funktion des intellectus agens den intelligiblen Wesenskern von der materiellen und individuellen Umkleidung

---

[9] J. Maréchal S. J., Le point de départ de la Métaphysique I, Bruges-Paris 1923, 64—80.

loslöst und geistig erfaßbar macht. Es wirken bei der Entstehung unserer geistigen Erkenntnis der intellectus agens, von dem die Erkenntnis ihre immaterielle geistige Eigenart hat, und das sinnliche Vorstellungsbild, das Phantasma, zusammen, das dem Erkennen seine Inhaltlichkeit und Objektivität, seine empirische Grundlage gibt. In der Abstraktion zeigt sich die Verbindung von Erfahrung und Idee, von realer und idealer Ordnung.

Dadurch nun, daß unser Intellekt das Wesen, die Natur der körperlichen Dinge gesondert von deren konkreten und materiellen Bestimmtheiten auffaßt, erhält der Inhalt unserer geistigen Erkenntnis den Charakter des Universalen. Durch die Abstraktion hebt der Geist das Eine aus dem Vielen heraus und erhebt es zum Universellen, zum Absoluten. Je vollständiger die Abstraktion, desto höher ist auch der Grad der Universalität. Hieraus zeigt sich schon jetzt uns der transzendentale, über allen Schranken des Materiellen und Individuellen stehende und über diese Schranken hinausweisende Charakter der an sich nicht auf die Materie bezogenen Begriffe von Sein, Potenz, Akt usw. und der aus denselben gebildeten obersten Prinzipien. Die Stufen der Abstraktion sind für Thomas, wie er es in der gedankenschweren Wissenschaftslehre seiner Schrift In Boethium de trinitate darlegt, auch der Einteilungs- und Bewertungsgrund der Wissenschaften.

Unser Intellekt bleibt kraft seiner abstrahierenden Tätigkeit nicht an der Außenseite, an den Phänomenen, auf welche die Sinneswahrnehmung gerichtet ist, stehen, sondern erkennt auch das Sein, dessen sinnenfällige Erscheinung die Phänomene sind. Unser Intellekt ist eine auf das Sein eingestellte Potenz. Unser Intellekt, schreibt Thomas, erkennt von Natur aus das Sein und das, was durch sich zum Sein als solchem gehört. In dieser Erkenntnis ist auch grundgelegt die Erkenntnis der ersten Prinzipien, wie daß man ein und dasselbe nicht zugleich bejahen und verneinen darf, also des Kontradiktionsprinzips und der anderen darauf zurückführbaren Prinzipien[10]. Der hl. Thomas hat die von Aristoteles in den Analytica posteriora und in der Metaphysik entwickelte Prinzipienlehre übernommen und in selbständiger Weiterbildung auch

---

[10] Die wichtigsten Texte des hl. Thomas sind S. c. G. II, 83: Igitur intellectus noster cognoscit ens et ea quae sunt per se entis; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare, et alia huiusmodi. S. Th. 1 II qu 94 a. 2: Illud, quod primo cadit in apprehensionem est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus in IV. Metaph. cfr.: S. Th. 2 II qu. 1 a. 7. Garrigou-Lagrange, Dieu 149 ff.

mit Benutzung augustinischer Gedankenelemente diese Prinzipienlehre zu einem Angelpunkt seines philosophischen Systems gemacht. Wie bei Augustin alles um die rationes aeternae und um die intelligiblen Realitäten sich dreht, so stehen beim hl. Thomas die obersten von selbst einleuchtenden Prinzipien im Mittelpunkt seiner philosophischen Betrachtungsweise. Es können die Prinzipien vom psychologischen, logischen, ethischen und metaphysischen Gesichtspunkt aus betrachtet werden.

Was den psychologischen Ursprung der ersten Prinzipien betrifft, so hält Thomas an deren Erfahrungsgrundlage fest, bleibt aber gerade durch seine Abstraktionstheorie nicht im Empirismus stecken. Die tiefste psychologische Wurzel der ganzen Erkenntnislehre des hl. Thomas ist seine metaphysische Überzeugung von der Geistseele als der substantialen Form und zwar als der einzigen substantialen Form im Menschenwesen. Er hat den aristotelischen Hylomorphismus in der konsequentesten Weise auf die Psychologie angewendet.

Durch diese seine Auffassung von der Geistseele als der einzigen substantialen Form im Einzelmenschen ist Thomas imstande, einerseits den Unterschied zwischen der sinnlichen und geistigen Ordnung scharf auseinanderzuhalten und anderseits das innige Miteinander- und Aufeinanderwirken, die Kommunikation des Sinnlichen und Geistigen im menschlichen Seelenleben zu erklären. In dieser seiner psychologischen Grundlehre liegt ohne Zweifel auch der Grund des Unterschiedes zwischen der thomistischen und der augustinisch-franziskanischen Erkenntnislehre. Maréchal macht in einer tiefen und richtigen Weise auch auf die Zusammenhänge der nicht leicht verständlichen Lehre des hl. Thomas vom Individuationsprinzip mit der Abstraktionslehre aufmerksam[11]. Die Individualität des sinnenfälligen Dinges ist an seine Materialität geknüpft, so daß die durch die Abstraktion bewirkte Loslösung des Wesens von den materiellen quantitativen Bestimmtheiten zugleich auch eine Loslösung von den individualisierenden Bestimmtheiten bedeutet. In der Auffassung des Verhältnisses der Seele als der einzigen Wesensform zum Leibe ist auch die Potenzialität des Intellekts zu allem Intelligiblen und damit die Verneinung aller eingeborenen Erkenntnisse, überhaupt alles aprioristischen geistigen Besitztums gegeben. Wenn Thomas gelegentlich die Kenntnis der ersten Prinzipien als eine angeborene bezeichnet, so will er, wie aus anderen Stellen klar hervorgeht, nur sagen, daß wir ohne Untersuchung und Schlußfolgerung zu dieser Erkenntnis gelangen.

[11] Maréchal, a. a. O. 69 ff.

Wenn Thomas auch infolge seiner Lehre von der Potenzialität des Intellekts gegenüber allem Intelligiblen an der Erfahrungsgrundlage der obersten Prinzipien festhält, so macht er doch bei dieser psychologischen Genesis der obersten Prinzipien einen Unterschied zwischen den Begriffen, aus denen dieselben gebildet sind, und zwischen der Beziehung, welche diese Begriffe eben zu Prinzipien verbindet. „Aus der Natur des menschlichen Intellekts," schreibt Thomas[12], „kommt es dem Menschen zu, daß er, sobald er weiß, was das Ganze und was der Teil ist, sogleich auch einsieht und bejaht, daß das Ganze größer ist als sein Teil und so ist es auch bei den anderen Prinzipien. Was aber Ganzes und was Teil ist, das kann unser Intellekt nur durch intelligible Spezies, die aus dem Phantasma abstrahiert sind, erkennen. Die den obersten Prinzipien zugrundeliegenden Begriffe werden also durch Abstraktion aus der Sinneserfahrung gewonnen." Die allgemeinsten transszendentalen Begriffe, wie der Seinsbegriff werden ohne Mühe ganz von selbst schon bei der ersten Betätigung des Intellekts durch Abstraktion gewonnen[13]. Die obersten Prinzipien leiten sich aus der Erfahrung ab nicht in dem Sinne eines vorausgehenden induktiven Schlußverfahrens, sondern in dem Sinne, daß ihre Begriffe mühelos und von selbst durch Abstraktion aus der Erfahrung gewonnen werden.

Die Erfahrung ist in keiner Weise die Ursache der Beziehung, durch welche diese Begriffe zu Prinzipien verbunden werden, ist in keiner Weise bewirkende Ursache unserer Zustimmung zu den Prinzipien. Diese bewirkende Zustimmung ist unser Intellekt selbst. Aus der Erfahrung läßt sich ja die Allgemeinheit und Notwendigkeit dieser Prinzipien nicht ableiten, da die auf Einzeltatsachen beschränkte Erfahrung nur Partikuläres und Kontingentes berichten kann. Der Charakter der Erfahrung ist ein anderer als der Charakter der allgemeinen Prinzipien, dort Individuelles, Konkretes und Zufälliges, hier Allgemeines, Abstraktes, Notwendiges. Es muß also zwischen beiden die Tätigkeit des Intellekts liegen, die über die partikulären und kontingenten Erfahrungsgegebenheiten hinausführt. Der Geist spielt hier eine aktive Rolle. Die Tätigkeit des Geistes besteht nicht in der Anwendung subjek-

---

[12] Ex ipsa enim natura intelligentis convenit homini, quod statim cognito, quid est totum et quid est pars, cognoscat, quod omne totum est maius sua parte, et simile est in ceteris. Sed quid sit totum et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus ostendit, quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu. S. Th. 1 II qu. 51 a. 1.

[13] Quaedam statim a principio naturaliter homini innotescunt absque studio et investigatione; et huiusmodi sunt prima principia. Haec naturaliter homini nota sunt. De virtutibus in communi qu. 1 a. 8.

tiver aprioristischer Formen auf das Erfahrungsmaterial, sondern vielmehr in der Loslösung und Heraushebung des Intelligiblen aus dem Partikulären und Individuellen. Für Thomas ist Materie und Form unserer Erkenntnis durch die Erfahrung gegeben: Die Materie sind die sinnenfälligen Phänomene, die Form sind die Wesenheiten, die Beziehungen, die Gesetzmäßigkeiten, die Prinzipien, welche diese Phänomene beherrschen und verbinden. Diese Form ist in der Erfahrung nicht in actu, sondern nur der Potenz nach gegeben. Der Geist löst durch seine Aktivität, seine Abstraktion diese Form los, indem er das Eine und Gemeinsame im Vielfältigen und Verschiedenen auffaßt, vom Partikulären zum Allgemeinen, vom Kontingenten zum Notwendigen fortschreitet. Die Abstraktion ist die unmittelbarste Grundlage der Allgemeinheit und Notwendigkeit unserer geistigen Erkenntnisse. Unser Geist geht vom Individuellen und Konkreten aus und kommt zu einem Objekt, das einer ganz anderen Ordnung angehört, er gelangt zu einem Begriff, der die Natur des seiner individuellen und partikulären Bestimmtheiten entkleideten Seins ausdrückt.

Zwischen den durch Abstraktion gewonnenen allgemeinsten Begriffen erkennt unser Intellekt die Beziehungen. Es sind dies Beziehungen, welche unmittelbar aus dem Wesen der Dinge selber fließen. Sobald diese Begriffe erkannt sind, ist auch deren Beziehung und Verbindung erkannt, erfolgt die unmittelbare und evidente geistige Wahrnehmung der inneren Zusammengehörigkeit oder Nichtzusammengehörigkeit zweier allgemeinster Begriffe. In dieser Weise ist die psychologische Genesis der obersten Prinzipien in der Erkenntnislehre des hl. Thomas im unmittelbarsten Zusammenhang mit seiner Abstraktionslehre erklärt [14].

Die allgemeinsten Prinzipien lassen auch eine logische Betrachtungsweise zu. In logischer Hinsicht sind die obersten Prinzipien, wie der hl. Tomas so oft hervorhebt, der Same, der Keim aller anderen daraus abgeleiteten Erkenntnisse, auch der Prinzipien der Einzelwissenschaften. Thomas unterscheidet im Anschluß an Aristoteles zwischen absolut ersten Prinzipien, die allen Wissenschaften gemeinsam sind, die aus den transzendentalen Begriffen Sein, Eins, Akt, Potenz, Zweck usw. abgeleitet sind und solchen Prinzipien, die den Spezialwissenschaften zugrunde liegen. Was die Zusammenordnung der absolut allgemeinsten Prinzipien betrifft, so hat Garrigou-Lagrange auf Grund klarer Thomastexte gezeigt [15], wie das Kausalgesetz und das Finalgesetz sich auf das Identitäts- und Kontradiktionsprinzip zurückführen. Die obersten

[14] Vgl. hierüber T. Richard, a. a. O. 169 ff.
[15] Garrigou-Lagrange, Dieu 170 ff.

Prinzipien sind also die Grundlage und Voraussetzung aller späteren Erkenntnisse, die durch Schlußfolgerungen gewonnen werden. Das diskursive Denken stützt sich sonach auf intuitive Erkenntnisse und sucht auch wieder in der Intuition seinen Ziel- und Schlußpunkt. Wie bei der Bildung der obersten Prinzipien Erfahrung und die Aktivität des Intellekts sich verbinden, so steht auch in den davon abgeleiteten Erkenntnissen das schlußfolgernde Denken auf dem Wege der Induktion mit den Erfahrungsgegebenheiten in inniger Fühlung. Die Festigkeit und Sicherheit der späteren und abgeleiteten Erkenntnisse besteht in deren Zurückführbarkeit auf die obersten Prinzipien. Die Frage, worin der letzte und tiefste Gewißheitsgrund der von selbst einleuchtenden Prinzipien liegt, führt uns von selbst zur metaphysischen Betrachtung derselben. Die metaphysische Bedeutung dieser Prinzipien liegt vor allem darin, daß diese Prinzipien in ihrem ontologischen und transzendentalen Geltungswert Ausgangspunkt der kausalen Weltbetrachtung und der analogischen Gotteserkenntnis sind. Es haben diese Prinzipien ontologische Geltung, sind nicht bloß Denk-, sondern auch Seinsprinzipien, sie haben auch, da die ihnen zugrunde liegenden Begriffe einfache und analoge, über die Kategorien des Endlichen hinausreichende und hinausweisende Vollkommenheiten ausdrücken, auch eine transzendentale Geltung, und können so die Grundlage für ein über das Geschöpfliche hinausgehendes, die Wirklichkeit des unendlichen göttlichen Seins erschließendes Denken bilden. Ich kann mich auf diese Zusammenhänge der thomistischen Erkenntnislehre und Metaphysik und namentlich auf die thomistische Fundamentallehre von der Analogie des Seinsbegriffs nicht einlassen. Es haben hierüber vor allem die Dominikanertheologen Garrigou-Lagrange, Ramirez, Blanche u. a. tiefgründig gehandelt [16]. Desgleichen liegt es außerhalb des Zweckes dieser Untersuchung, auf die obersten ethischen Prinzipien in ihrem Zusammenhang mit den obersten Denk- und Seinsprinzipien einzugehen.

Nachdem Thomas unter dem Voranleuchten der obersten Prinzipien auf dem Wege des kausalen Denkens zur Erkenntnis des Daseins Gottes gelangt ist und aus den Ergebnissen der Gottesbeweise zugleich eine Metaphysik des Wesens und der Eigenschaften Gottes in genialer Spekulation abgeleitet hat, legen sich ihm auch

---

[16] Garrigou-Lagrange O. Pr., Dieu 200—207, 215—223. Ramirez O. Pr., De Analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam. Ciencia Tomista 1921 u. 1922. F. A. Blanche O. Pr., La notion d'analogie dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin. Revue des sciences philosophiques et théologiques X (1921), 169—193.

die Fragen nach dem Verhältnis von göttlicher und menschlicher Wahrheit, nach den Beziehungen der intelligiblen Wesenheiten und auch der obersten Prinzipien zu den göttlichen Ideen und unseres Intellekts zum göttlichen Intellekt nahe. Wir sind jetzt an dem Punkte angelangt, wo wir die Stellungnahme des hl. Thomas zur augustinischen Illuminationslehre behandeln und beurteilen können. Die etwas ausführlicher gewordenen allgemeinen Darlegungen über die Grundgedanken und die charakteristischen Züge seiner Erkenntnislehre sind keine passus extra viam, da sie ganz von selbst die Eigenart der thomistischen Erkenntnislehre gegenüber der Philosophie des hl. Augustin schärfer hervortreten lassen und zugleich auch die folgenden Thomastexte zur Erleuchtungslehre am besten erklären.

b) TEXTE UND GEDANKEN DES HL. THOMAS ÜBER DIE BERÜHRUNG DER MENSCHLICHEN UND GÖTTLICHEN WAHRHEIT.

Es ist, um ein richtiges Bild der thomistischen Auffassung über die Berührung der menschlichen und göttlichen Wahrheit zu gewinnen, notwendig, seine Gedanken, wie er sie in seinen verschiedenen Werken entwickelt, unter möglichster Einhaltung der chronologischen Reihenfolge, in einer Übersicht vorzulegen. Im Sentenzenkommentar, der in der Erkenntnislehre noch mehr der augustinischen Richtung der Pariser Scholastik folgt, bemerkt Thomas von unserer Erkenntnis von Gott und den Engeln, daß wir sie nicht durch Abstraktion erkennen, sondern durch einen Eindruck derselben auf unsere Denkkraft (per impressionem quandam in intelligentias nostras) [17]. Sehr klar und mit deutlichem aristotelischen Einschlag drückt er sich über das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Wahrheit aus. Die Wahrheit des Denkens und des Seins führt sich auf ein erstes Prinzip, auf Gott selbst zurück, weil Gottes Sein die Ursache alles Seins und Gottes Erkennen die Ursache aller Erkenntnis ist [18]. Es gibt eine Wahrheit, die göttliche Wahrheit, durch welche alles Seiende als durch das wirkende und vorbildliche Prinzip (sicut principio effectivo exemplari) wahr ist. Nichtsdestoweniger gibt es mehrere Wahrheiten in den geschaffenen Dingen, durch welche sie formaliter wahr genannt werden [19]. Während er hier von der Wahrheit des Seins,

---

[17] I. Sent. d. 39 qu. 1 a. 1 ad 3m.

[18] Utraque autem veritas, scilicet intellectus et rei, reducitur sicut in primum principium, in ipsum Deum; quia suum esse est causa omnis esse et suum intelligere est causa omnis cognitionis. I. Sent. d. 19 qu. 5 a. 1.

[19] Unde dico, quod sicut est unum esse divinum quo omnia sunt sicut a principio effectivo exemplari, nihilo minus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est; ita etiam est una veritas, scilicet divina,

der ontologischen Wahrheit redet, kommt er an einer Stelle seines Kommentars zum 4. Sentenzenbuch auf die Beziehung der Wahrheit des Erkennens, der logischen Wahrheit zur göttlichen Wahrheit zu reden: „Von der einen ungeschaffenen Wahrheit gehen in unserer Seele viele Wahrheiten hervor, gleichwie von einem einzigen Antlitz viele Abbilder in einem zerbrochenen Spiegel oder in vielen Spiegeln zum Vorschein kommen. Diese in unserem Geiste aus der göttlichen Wahrheit resultierende Wahrheit besteht zuerst und hauptsächlich in den ersten von selbst einleuchtenden Prinzipien. Wenn wir deswegen durch diese Prinzipien über alles urteilen, so vollzieht sich unser Urteil gemäß der ersten Wahrheit, deren Abbild die Wahrheit dieser Prinzipien ist“[20]. Eine Reihe von wichtigen Stellen findet sich in den Quaestiones disputatae de veritate, der für die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Aquinaten so bedeutsamen reifsten Frucht seiner ersten Pariser Lehrtätigkeit. An einer Stelle der ersten den Begriff der Wahrheit in großen metaphysischen Zusammenhängen aufhellenden Quästio findet sich die zusammenfassende Stelle[21]: Von der Wahrheit des göttlichen Intellekts als der Exemplarursache (procedit exemplariter) kommt in unseren Intellekt die Wahrheit der ersten Prinzipien, nach der wir über alles urteilen. Dieser Gedanke, der den augustinischen Exemplarismus und die aristotelische Prinzipienlehre verbindet, ist auch noch an anderen Stellen von De veritate ausgesprochen. Ich hebe zwei Stellen hervor, an denen er auf die augustinische cognitio in rationibus aeternis Bezug nimmt. Bei der Behandlung der Frage, ob der menschliche Geist all seine Erkenntnis aus der Sinneserfahrung gewinnt, löst er einen aus Augustinus entnommenen Einwand, daß unser Intellekt über alle körperlichen Dinge secundum rationes incorporales et sempiternas urteile, also nicht auf Grund der aus der Sinneserfahrung abstrahierten Begriffe, folgendermaßen[22]: Die ersten Prinzipien, deren Kenntnis

---

qua omnia vera sunt sicut principio effectivo exemplari; nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur verae formaliter. I Sent. d. 19 qu. 5 a. 2.

[20] Ab una veritate increata resultant multae veritates in animabus nostris, sicut ab una facie similitudines multae in speculo fracto sive in multis speculis. Et haec veritas in intellectu nostro resultans primo et principaliter consistit in primis principiis per se notis. Et ideo quando per ea de omnibus aliis iudicamus, nostrum iudicium est secundum primam veritatem, cujus est dictorum principiorum veritas similitudo. IV Sent. d. 49 qu. 2 a. 7 ad 9^m^.

[21] A veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus iudicamus. De verit. qu. 1 a. 4 ad 5^m^.

[22] Prima principia, quorum cognitio est nobis innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis. Unde secundum quod per eas de aliis iudi-

uns angeboren ist, sind gewisse Abbilder der unerschaffenen Wahrheit. Deshalb kann man, insofern wir nach diesen Prinzipien über anderes urteilen, sagen, daß wir gemäß den unveränderlichen Ideen oder gemäß der unerschaffenen Wahrheit urteilen. Die Worte Augustins werden besser auf die höhere Vernunft zu beziehen sein, die der Betrachtung des Ewigen anhängt, und auch diese ist, wie wohl der Würde nach früher, so doch der Tätigkeit nach später, da sie die Erkenntnis des Sichtbaren gemäß Röm. 1, 20 voraussetzt.

An einer anderen Stelle der gleichen Quästio, wo Thomas die Frage bespricht, ob unser Geist durch seine Wesenheit oder durch eine Spezies sich erkennt, kommt er auf die tiefere Erkenntnis von der Natur der Seele zu reden, die sich von der einfachen Erkenntnis der Existenz der Seele unterscheidet. Diese tiefere Wesenserkenntnis der Seele besitzen wir, insofern wir die unverletzliche Wahrheit schauen. Im Lichte dieser unverletzlichen Wahrheit können wir so viel als möglich bestimmen, nicht wie die Seele des einzelnen beschaffen ist, sondern wie die Seele überhaupt gemäß den sempiternae rationes beschaffen sein muß. Thomas beruft sich hier auf Augustinus, gibt aber dann von dem Schauen der unverletzlichen Wahrheit folgende Erklärung[23]: Diese unverletzliche Wahrheit schauen wir in ihrem Abbild, welches unserem Geiste eingedrückt ist, insofern wir naturhaft die von selbst einleuchtenden Wahrheiten erkennen und gemäß denselben alles andere beurteilen und prüfen. An der Parallelstelle in der theologischen Summa, wo Thomas den gleichen Text aus Augustinus De trinitate anführt, hebt er hervor, daß das abschließende Urteil in dieser Wesenserkenntnis von unserer Seele uns zukommt durch die Ableitung unseres Verstandeslichtes von der göttlichen Wahrheit, in der die Ideen aller Dinge enthalten sind[24].

Sehr beachtenswert und charakteristisch für die Erkenntnislehre des hl. Thomas ist die quaestio 11 de veritate, die quaestio de magistro, die in letzter Zeit mehrfach Gegenstand der Unter-

---

camus, dicimus iudicare de rebus per rationes immutabiles vel veritatem increatam. De verit. qu. 10 a. 6 ad 6m. Vgl. auch De verit. qu. 10 a. 11 ad 12m.

[23] Hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa, inquantum aliqua naturaliter cognoscimus per se nota, ad quae omnia alia examinamus secundum ea de omnibus iudicantes. De verit. qu. 10 a. 8.

[24] Sed verum est quod iudicium et efficacia huius cognitionis per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur. S. Th. I qu. 87 a. 1.

suchung durch Schwalm, Dyroff[25] u. a. gewesen ist. Man braucht nur diese auf der aristotelischen Prinzipienlehre aufgebaute Abhandlung über den erkenntnismitteilenden Einfluß des Lehrers auf den Schüler und über den dabei waltenden Einfluß Gottes mit dem augustinischen Dialog De magistro oder mit dem Sermo des hl. Bonaventura: Christus unus omnium magister zu vergleichen, um den Unterschied zwischen der thomistischen und augustinisch-franziskanischen Erkenntnislehre namentlich in methodischer Hinsicht wahrzunehmen. Es sind übrigens diese Probleme des Lehrens und Lernens auch in der folgenden Scholastik mehrfach erörtert worden. Ich hebe hier aus der thomistischen quaestio nur einen kurzen Text hervor, der Gott als den letzten Gewißheitsgrund unserer Erkenntnis also erweist: Die Gewißheit der Erkenntnis hat jeder von Gott allein. Denn Gott hat uns das Licht der Vernunft gegeben und durch dieses Licht erkennen wir die Prinzipien, aus denen die Gewißheit des Wissens entspringt[26].

Auch die bald nach den Quaestiones disputatae de veritate in Angriff genommene und in Italien zum Abschluß gebrachte Summa contra Gentiles enthält eine Reihe von einschlägigen Texten. An einer Stelle des ersten Buches gibt der Aquinate zu dem Satze, daß alles in Gott erkannt wird, folgende Erläuterung[27]: Es hat dies nicht den Sinn, daß alles andere erst, nachdem Gott erkannt ist, von uns erkannt werden kann, wie dies bei den ersten von selbst einleuchtenden Prinzipien zutrifft, sondern den Sinn, daß durch den kausalen Einfluß Gottes (per eius influentiam) in uns alle Erkenntnis beursacht wird. An einer Stelle des zweiten Buches schreibt Thomas[28]: Die von unserem Geiste erkannten Wahrheiten haben ihren tiefsten Grund in der ersten Wahrheit selbst als der universalen alle Wahrheit enthaltenden Ursache. Franz Sylvestris von Ferrara gibt hierzu in seinem klassischen Kommentar folgende Erläuterung[29]: Die erste Wahrheit ist die

---

[25] S c h w a l m O. Pr., L'action intellectuelle d'un maître d'après Saint Thomas. Revue Thomiste VIII (1900) 251—272. O. W i l l m a n n, Aus Hörsaal und Schulstube, Freiburg 1904, 40 ff. M. G r a b m a n n, Die Psychologie des Lehrens und Lernens nach dem hl. Thomas von Aquin. Die christliche Schule I (1910) 145—151. A. D y r o f f, S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae de veritate quaestio XI. (Florilegium Patristicum 13), Bonnae 1921.

[26] Certitudinem scientiae habet quis a solo Deo, qui nobis lumen rationis indidit, per quod principia cognoscimus, ex quibus exitur scientiae certitudo.

[27] Deus est in quo omnia cognoscuntur, non ita, quod alia non cognoscuntur nisi eo cognito, sicut in principiis per se notis accidit, sed quia per eius influentiam omnis causatur in nobis scientia. S. c. G. I, 11.

[28] Veritates intellectae fundantur autem in ipsa prima veritate sicut in causa universali contentiva omnis veritatis. S. c. G. II, 84.

[29] Est enim veritas prima causa exemplaris omnium veritatum complexarum, et ipsarum mensura: veritatum autem, quae sunt in rebus, est etiam

Exemplarursache aller logischen Wahrheiten und auch deren Maß, sie ist auch Wirkursache aller Wahrheit, die in den Dingen ist, also der ontologischen Wahrheit, da ja die Wahrheit des Dinges nichts anderes ist als sein Sein, das von Gott hervorgebracht ist.

Eine Reihe von Augustinustexten über die cognitio in rationibus aeternis stellt Thomas im 47. Kapitel des 3. Buches zusammen, wo er die Möglichkeit einer diesseitigen intuitiven Gotteserkenntnis ablehnt. Nachdem er diese Augustinusstellen aus De Trinitate, aus den Confessiones, De vera religione und den Soliloquia zusammengestellt hat, bemerkt er: Es ist nicht glaubwürdig, daß Augustinus in diesen Texten ein diesseitiges unmittelbares Schauen des göttlichen Wesens gelehrt hat, da er in der Schrift De videndo Deum ad Paulinam das Gegenteil hiervon lehrt. Nun stellt Thomas, ohne diese Augustinustexte weiter zu erklären, eine eigene Untersuchung darüber an, wie wir die unveränderliche Wahrheit, die rationes aeternae in diesem Leben schauen und darnach alles andere beurteilen. Thomas geht hier von dem augustinischen Gedanken aus, daß die Wahrheit in der Seele ist. Dies ist aber nicht bloß im Sinne der ontologischen Wahrheit zu verstehen, durch welche die Seele gleich anderen Geschöpfen Nachbild der göttlichen Natur ist, sondern auch im Sinne der logischen Wahrheit, im Sinne unserer Wahrheitserkenntnis. Das nun, was durch die Seele erkannt ist, ist offenbar und gewiß, weil in unserer Seele ein Abbild der göttlichen Wahrheit, die Gott selber erkennt, vorhanden ist. Dieses Abbild sind die Wahrheitserkenntnisse, in denen alle Menschen trotz aller Meinungsverschiedenheiten übereinstimmen, nämlich die ersten Prinzipien des spekulativen und praktischen Intellekts. Durch diese Prinzipien findet sich im Geiste aller ein Abbild der göttlichen Wahrheit. Insofern nun jeder Geist alles, was er mit Gewißheit erkennt, in diesen Prinzipien schaut, auf die er alle seine Urteile stützt und zurückführt, insofern kann man auch sagen, daß unser Geist alles in der göttlichen Wahrheit oder in den rationes aeternae schaut und darnach alles beurteilt [30].

Zeitlich mit Sicherheit nicht bestimmbar ist der für die Wissenschafts- und Methodenlehre des hl. Thomas geradezu klassische

causa productiva, quia veritas rei non est aliud quam esse ipsarum: omne autem esse rerum creatarum est a Deo productum. Francisci de Sylvestris Ferrariensis O. P. Commentaria in Libros quatuor contra Gentiles S. Thomae Aquinatis.

[30] In quantum ergo quaelibet mens quicquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur secundum quae de omnibus iudicatur facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre et secundum eas de omnibus iudicare. S. c. G. III, 47.

Kommentar des hl. Thomas zur boethianischen Schrift De trinitate. Mandonnet setzt sie schon in die erste Pariser Zeit [31], während man sie als unvollendet geblieben eher der letzten Lebenszeit des Heiligen zuweisen möchte. Der erste Artikel der ersten quaestio dieses Kommentars: Utrum mens humana ad cognitionem veritatis indigeat nova illustratione divinae lucis, macht in seiner Überschrift und in seinem Gedankengang den Eindruck, als sei er gegen die augustinisch-franziskanische Illuminationstheorie, wie sie bei Bonaventura vorgetragen ist, geschrieben. Thomas spricht hier klar und bestimmt aus, daß die menschliche Seele, die in sich die aktive und passive Potenz besitzt, vollkommen ausreichend zur Erkenntnis der natürlichen Wahrheit ausgerüstet ist und keines neuen göttlichen Lichtes hierzu bedarf, da das Licht der Vernunft vollauf genügt. Ein solch neues Licht ist nur bei Wahrheiten übernatürlicher, übervernünftiger Art notwendig. Wenn auch keine neue göttliche Erleuchtung zur natürlichen Wahrheitserkenntnis erforderlich ist, so ist doch wie auch zu allen anderen geschöpflichen Handlungen die göttliche Mitwirkung erforderlich [32]. Im dritten Artikel der gleichen Quästio: Utrum Deus sit primum quod a mente cognoscitur [33] lehnt Thomas nicht bloß die ontologistische Behauptung, daß wir hienieden Gott und in ihm alles andere schauen, ab, sondern weist auch die Lehre, daß das Einfließen des göttlichen Lichtes das Ersterkannte sei, zurück. Denn das erste Licht, das von Gott in die Seele fließt, ist eben das natürliche Vernunftlicht. Dieses Licht ist aber nicht das Ersterkannte, da nach Thomas die Erkenntnis der Bewußtseinstatsachen nicht den Anfangs- und Ausgangspunkt des Erkennens bildet. Thomas sagt hier ausdrücklich: Niemand erkennt, daß er erkenne außer insofern er irgend etwas Intelligibles erkennt. Die Erkenntnis eines intelligiblen Objektes geht der Erkenntnis, die wir von der Betätigung und der Existenz unseres Intellekts haben, voraus. Die thomistische Erkenntnislehre ist hier also ganz anders orientiert als die augustinische. Thomas lehrt denn auch hier wie anderswo,

---

[31] Mandonnet, Chronologie sommaire de la vie et des écrits de S. Thomas. Revue des sciences philosophiques et théologiques IX (1920).

[32] Cum autem quaelibet virtus creata sit finita, erit eius efficacia ad determinatos effectus limitata. Unde in aliquos effectus non potest, nisi nova virtus addatur. Sic igitur sunt quaedam intelligibiles veritas, ad quas se extendit efficacia intellectus agentis; sicut principia quae naturaliter homo cognoscit, et ea quae ab his deducuntur; et ad haec cognoscenda non requiritur nova lux intelligibilis, sed sufficit lumen naturaliter inditum. Quaedam vero sunt, ad quae principia praedicta se non extendunt; sicut sunt ea quae sunt fidei . . . et haec cognoscere mens humana non potest, nisi divinitus novo lumine illustretur superaddito lumini naturali. In Boeth. de trin. qu. 1 a. 1.

[33] In Boeth. de trinitate qu. 1 a. 3.

daß das Ersterkannte, das adäquate Objekt unseres geistigen Erkennens das sensibile intelligibile, die intelligible Wesenheit der körperlichen Dinge ist. Die augustinische Wendung, daß wir alles in der ersten Wahrheit erkennen, dürfen wir nicht so uns aneignen, als ob die unerschaffene Wahrheit das nächste, das unmittelbare Prinzip unseres Erkennens und Urteilens wäre, sondern in dem Sinne, daß wir durch das uns eingesenkte Vernunftlicht, welches ein Nachbild der unerschaffenen Wahrheit ist, alles erkennen und beurteilen.

Ich stimme mit Mandonnet[34] überein, wenn er die Quodlibeta VII—XII schon dem italienischen Aufenthalt des Aquinaten zuteilt, hingegen die sechs ersten Quodlibeta später ansetzt. In Quodl. X a. 7 stellt sich der hl. Thomas ex professo die Frage: Ob unsere Seele alles, was sie erkennt, in der ersten Wahrheit erkennt. In der Antwort geht er von der auch anderwärts von ihm angezogenen Glosse zu Ps. 11, 2 aus: Von der ersten Wahrheit fließen viele Wahrheiten in den Seelen der Menschen hervor, wie von einem einzigen menschlichen Antlitz viele Antlitze in einem zerbrochenen Spiegel zum Vorschein kommen. Dieses Hervorgehen der Wahrheit aus der ersten Wahrheit vollzieht sich auf zwei Wegen, einmal durch das Licht unseres Intellekts gemäß Ps. 4, 7, sodann durch die ersten selbst einleuchtenden Prinzipien. Wir können keine Wahrheit erkennen außer aus den ersten Prinzipien und aus unserem Verstandeslicht. Beide aber, die Prinzipien und das Vernunftlicht können keine Wahrheit offenbaren außer insofern sie eine similitudo, ein Abbild der ersten Wahrheit sind. Denn hieraus haben beide eine gewisse Unveränderlichkeit und Unfehlbarkeit. Man kann also nicht sagen, daß in der ersten Wahrheit ihrer Wesenheit nach alles geschaut wird, da ja hienieden Gott in seiner Wesenheit überhaupt nicht geschaut wird. Wir können und müssen vielmehr sagen, daß in der ersten Wahrheit ihrem Abbilde nach, nämlich der ihr nachgebildeten Wahrheit (der ersten Prinzipien) nach (ratione suae imaginis, scilicet veritatis ab ea exem-

---

[34] Mandonnet, Chronologie des Questions disputées de Saint Thomas d'Aquin. Revue Thomiste 1918, 46. J. A. Destrez O. Pr., Les Disputes quodlibétiques de Saint Thomas d'après la tradition manuscrite (Mélanges Thomistes publiés par les Dominicains de la Province de France à l'occasion du VIe centenaire de la canonisation de Saint Thomas d'Aquin), Le Saulchoir Kain 1923, 50 f. Fr. Pelster S. J., De concordantia dictorum Thomae. Ein echtes Werk aus den letzten Lebensjahren des hl. Thomas von Aquino. Gregorianum 1922, 12. M. Grabmann, Indagine e scoperte intorno alla cronologia delle Quaestiones disputatae e Quodlibeta di San Tommaso d' Aquino. S. Tommaso d' Aquino. Publicazione commemorativa del sesto centenario della canonizzazione, Milano 1923, 120.

platae) alle Wahrheit von uns erkannt wird. Und so kommt es, daß zwei dieselbe Wahrheit schauen, insofern von ein und derselben göttlichen Wahrheit das gleiche Abbild der Wahrheit im Geiste beider hervorgeht (inquantum ab eadem prima veritate resultat exemplata veritas in mente utriusque). In diesem Sinne ist auch, so schließt Thomas diese für uns hochbedeutsame Erörterung, der Ausspruch des hl. Augustinus zu verstehen[35].

Ex professo stellt sich der hl. Thomas diese Frage noch in der Prima der theologischen Summa, an die uns jetzt auch die chronologische Reihenfolge heranführt, und zwar in folgender Formulierung: Utrum anima intellectiva cognoscat res materiales in rationibus aeternis? Wenn auch dieser Wortlaut der Überschrift zunächst von den körperlichen, materiellen Erkenntnisobjekten redet, so ergibt sich doch aus dem Contra und dem corpus articuli, daß Thomas hier sich überhaupt die Frage stellt, ob unsere Seele alles, was sie erkennt, in den rationes aeternae schaut, wie ja auch bei der Gliederung zu Beginn der quaestio der Artikel in diesem Sinne angekündigt ist: Utrum anima nostra omnia quae intelligit, videat in rationibus aeternis. In der Beantwortung der Frage rühmt zuerst Thomas in einer ideengeschichtlichen Darstellung die Umgestaltung der platonischen Ideenlehre durch Augustinus, der die nach Plato für sich bestehenden Ideen in den göttlichen Intellekt hineingelegt hat als die Urbilder und Urgründe aller geschöpflichen Dinge, nach denen alles geschaffen ist und denen gemäß auch die menschliche Seele alles erkennt. Wenn man nun sich frägt, ob die menschliche Seele in diesen rationes aeternae, in diesen göttlichen Ideen alles erkennt, so muß man eine wichtige Unterscheidung machen: Man kann nämlich in einem doppelten Sinne sagen: Etwas wird in einem anderen erkannt, einmal als in einem erkannten Objekt, wie wenn z. B. jemand in einem Spiegel das sieht, dessen Bild im Spiegel erscheint. Auf diese Weise kann während dieses Erdenlebens unsere Seele nicht alles in den ewigen göttlichen Ideen schauen. So schauen alles in den ewigen Ideen nur die Seligen des Himmels, die Gott und alles in Gott schauen. Auf eine zweite Weise kann man sagen: Etwas wird in einem anderen erkannt als in seinem Erkenntnisprinzip, wenn wir z. B. sagen: alles wird in der Sonne geschaut, was eben vermittelst des Sonnenlichts geschaut wird. Und in diesem zweiten Sinne müssen wir sagen, daß die menschliche Seele alles in den rationes aeternae erkennt, da wir alles durch Teilnahme an denselben erkennen. Denn das geistige Licht selbst, das in uns ist, ist eine gewisse mit-

[35] Quodl. X, a. 7: Utrum anima quidquid intelligit, intelligat in prima veritate.

geteilte Verähnlichung mit dem unerschaffenen göttlichen Lichte, in welchem diese rationes aeternae enthalten sind. Der Aquinate hebt noch hervor, daß wir nicht bloß durch diese Teilnahme an den ewigen Ideen eine Erkenntnis der materiellen Objekte haben, sondern daß hierzu auch die durch Abstraktion aus den Dingen empfangenen intelligiblen Spezies erforderlich sind. Schließlich weist Thomas noch die Deutung der augustinischen Lehre von der cognitio in rationibus aeternis im Sinne eines unmittelbaren Schauens der göttlichen Ideen selbst zurück.

Etwas später und auch noch in Italien ist die Quaestio disputata de spiritualibus creaturis entstanden. Dieselbe enthält im 10. Artikel eine für unsere Frage sehr wichtige Darlegung, auf die schon P. Ignatius Jeiler in seiner gedankentiefen, leider vielfach vergessenen Abhandlung über den Ursprung und die Entwicklung der Gotteserkenntnis im Menschen nach der Lehre des hl. Bonaventura und anderer Meister des 13. Jahrhunderts mit der ihm eigenen Gründlichkeit hingewiesen hat[36]. Thomas wendet sich in diesem Artikel gegen die Behauptung der numerischen Einheit des intellectus agens bei allen Menschen und stellt hier zwei Wahrheiten fest. Fürs erste beweist er aus der Natur unseres geistigen Erkennens die Notwendigkeit der Existenz eines über der menschlichen Seele stehenden durch die Erkenntnis der Wahrheit absolut vollkommenen eben göttlichen Intellekts. Fürs zweite beweist Thomas, daß es außer diesem außer und über der Seele liegenden objektiven Prinzip auch noch eine subjektive, jeder einzelnen Seele inhärierende aktive Kraft, eben den intellectus agens als Kraft unserer Seele geben müsse, der eben durch Abstraktion von der individuellen Materie die Wesenheiten der materiellen Dinge intelligibel macht. Thomas betont sowohl in der Philosophie wie in der Theologie den göttlichen Einfluß wie auch die eigene Initiative des Seelenlebens auf Grund ihrer immanenter Potenzen und Habitus. Unter diesem Gesichtspunkt lehnt er z. B. die Behauptung des Petrus Lombardus, daß die Tugend der göttlichen Liebe in unserer Seele der Hl. Geist selber sei, ab, da er es für unvollkommener hält, wenn die menschliche Seele bloß von Gott bewegt und in keiner Weise auf Grund ihr konnaturaler Formen Prinzip der Bewegung ist.

In der Lösung des 8. Einwandes stellt er in einer sehr beachtenswerten Weise Augustinus und Aristoteles in vergleichender Be-

[36] I. Jeiler O. F. M., Der Ursprung und die Entwicklung der Gotteserkenntnis im Menschen. Eine dogmatische Studie über die betreffende Lehre des hl. Bonaventura und anderer Meister des 13. Jahrhunderts. Katholik 1877 I, 246 ff.

trachtung ihres erkenntnistheoretischen Standpunktes gegenüber. Der Einwand stützt sich auf Augustinustexte, denen zufolge von der Sinneswahrnehmung wegen der Veränderlichkeit der sinnenfälligen Objekte und wegen mannigfacher Irrtumsmöglichkeiten eine Sicherheit und Wahrheit nicht zu erwarten ist. Um nun tiefer in die Gedankengänge Augustins (ut profundis intentionem Augustini scrutemur einzudringen, verweist Thomas in einem philosophiegeschichtlichen Exkurs auf zwei Richtungen in der antiken Philosophie. Die eine Richtung ist der von Augustinus in der Schrift Contra Academicos bekämpfte Skeptizismus, der in seiner sensualistischen Erkenntnislehre nur eine sinnliche Erkenntnis annimmt und wegen des ewigen Wechsels an den Dingen und wegen der sich widersprechenden Meinungen und Urteile auf alle Gewißheits- und Wahrheitserkenntnis verzichtet. Die zweite Richtung ist der platonische Idealismus. Derselbe hat die gleiche Auffassung von dem steten Fluß der Dinge und der Unsicherheit der Sinneserkenntnis, hält aber trotzdem an einer Gewißheitserkenntnis fest, indem er in objektiver Hinsicht über und außer den sinnenfälligen Dingen stehende unbewegliche Ideen als Gegenstand unseres Wissens annimmt und in subjektiver Hinsicht im Menschen einen über die Sinne erhabenen Intellekt im Menschen anerkennt, der von einer höheren intelligiblen Sonne erleuchtet wird wie unser Gesichtssinn von der sichtbaren Sonne. Augustinus nun, der sich an Plato soweit es der katholische Glaube ermöglichte anschloß, nahm keine solchen getrennt subsistierenden Ideen an, sondern legte an deren Stelle die Ideen der Dinge (rationes rerum) in den göttlichen Intellekt hinein und lehrte, daß wir durch diese Ideen mit unserem vom göttlichen Lichte erleuchteten Intellekt über alles urteilen. Dies ist aber nach Augustin nicht als Schauen der göttlichen Ideen, das ja nur bei unmittelbarer Gottanschauung möglich ist, aufzufassen, sondern dahin zu verstehen, daß diese höchsten Ideen auf unseren Geist einen Eindruck hervorbringen (secundum quod illae supremae rationes imprimunt in mentes nostras). Thomas drückt sich nicht näher über die Natur dieses von den göttlichen Ideen in unserem Geiste hervorgebrachten Eindruckes, dieser von den göttlichen Ideen in unserem Geiste hervorgebrachten Wirkung aus. Da er unmittelbar zuvor die Ideen im Zusammenhang mit der Erleuchtung unseres Intellekts durch das göttliche Licht aufführt, ist es nicht ausgeschlossen, daß er unter dieser Einwirkung ähnlich wie Matthäus von Aquasparta ein von den ewigen Ideen in unseren Geist eingestrahltes Licht versteht, in welchem wir alles erkennen. Von einer Deutung im Sinne der obersten von selbst einleuchtenden Prinzipien als Nachbildern der göttlichen Ideen oder im Sinne des effektiv kausalen schöpferischen, erhaltenden

und mitwirkenden Einflusses auf unseren Intelekt redet hier Thomas nicht, wenigstens nicht ausdrücklich. Dieser augustinischen Anschauung stellt nun Thomas die aristotelische Lehre gegenüber. Aristoteles ist auf einem anderen Weg vorangegangen. Zuerst hat er auf mehrfache Weise dargetan, daß auch in den sinnenfälligen Dingen etwas Stabiles sich findet. Fürs zweite hat er gezeigt, daß das Urteil der Sinne nicht trügt, wenn es sich auf die besonderen Objekte der einzelnen Sinne (sensibilia propria) bezieht, daß dieses Urteil aber bezüglich der Gegenstände, welche gemeinsames Objekt der Sinneswahrnehmung (sensibilia communia) sind, oder welche zufällig mit dem eigentlichen Gegenstand mit wahrgenommen werden (sensibilia per accidens), sich täuschen kann. Fürs dritte hat Aristoteles bewiesen, daß über den Sinnen im Menschen eine Denkkraft vorhanden ist, welche über die Wahrheit urteilt non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia. Der hl. Thomas will damit folgendes sagen: Nach der aristotelischen Auffassung urteilt unsere Denkkraft (intellectus possibilis) über die Wahrheit nicht bestimmt von außerhalb unseres Geistes subsistierenden Ideen, sondern bestimmt durch die intelligiblen Spezies, die der intellectus agens aus den Phantasmata abstrahiert, und im Lichte der obersten Prinzipien, welche derselbe intellectus agens durch seine beleuchtende Tätigkeit dem intellectus possibilis offenbar macht.

Am schärfsten und klarsten faßt Thomas seine Lehre vom Einwirken Gottes auf unseren Intellekt zusammen im 3. Artikel von qu. 105 der Prima: Utrum Deus moveat immediate intellectum creatum, einem jener großangelegten Artikel, welche uns die Perspektiven seines philosophisch-theologischen Systems enthüllen. Ohne die augustinische Einstrahlungslehre zu erwähnen und überhaupt ohne irgendwelches Zitat zu bringen entwickelt er in der Antwort dieser Frage folgenden Gedankengang: „Wie bei den körperlichen Bewegungen dasjenige bewegend genannt wird, welches die Form verleiht, die das Prinzip der Bewegung ist, so sagt man auch, daß dasjenige den Intellekt bewegt, das die Form verursacht, welche das Prinzip der intellektuellen Tätigkeit, eben der Bewegung des Intellekts ist. Von der intellektuellen Betätigung oder Bewegung ist aber ein doppeltes Prinzip im Erkennenden vorhanden. Das eine Prinzip ist die intellektuelle Kraft selber, ein Prinzip, das auch im Erkennenden in der Potenz ist, potentielles Erkenntnisprinzip ist. Das andere Prinzip ist das Prinzip des Erkennens im Akt, das aktuelle Erkenntnisprinzip, und dieses ist die Ähnlichkeit, die Verähnlichung des erkannten Dinges im erkennenden Prinzip. Man kann also sagen: Etwas bewegt den Intellekt,

wenn es entweder dem Erkennenden die geistige Kraft zum Erkennen gibt oder ihm die Ähnlichkeit, das Bild der erkannten Sache eindrückt. Auf beide Weise nun bewegt Gott den geschaffenen Intellekt. Denn er ist das erste immaterielle Sein. Weil nun die Intellektualität nach der Immaterialität sich richtet und bemißt, deshalb ist Gott auch das erste Erkennende. Und da das Erste in jeder Ordnung die Ursache des Anderen und Folgenden ist, deshalb kommt auch von Gott als dem ersten Erkennenden alle Erkenntniskraft. Da ferner Gott das erste Sein ist und alles außergöttliche Seiende in ihm als in der ersten Ursache präexistiert, deshalb muß all dieses Seiende in Gott auf eine intelligible Weise nach Art des göttlichen Seins sein. Wie nun alle intelligiblen Wesenheiten, alle Ideen der Dinge zuerst in Gott existieren und von Gott in die geschaffenen Intellekte abgeleitet werden, damit diese aktuell erkennen können, ebenso werden diese Ideen in die Geschöpfe abgeleitet, damit diese subsistieren können. So bewegt also Gott den geschaffenen Intellekt, indem er ihm die Kraft zum Erkennen gibt, natürliche Kraft zum natürlichen, übernatürliche Kraft zum übernatürlichen Erkennen und indem er ihm die intelligiblen Spezies eindrückt und indem er beides: Intellekt und intelligible Formen hält und im Sein erhält.

Kardinal Cajetan faßt den Inhalt und Gedankengang dieses Artikels kurz und lichtvoll zusammen: Gott bewegt den geschaffenen Intellekt auf zweifache Weise, indem er die Erkenntniskraft und die species intelligibilis gibt. Gott gibt die Erkenntniskraft, weil er das erste immaterielle Sein, also das erste geistige erkennende Sein, also die Ursache aller geistigen Erkenntniskraft ist. Gott gibt auch die species intelligibilis. Gott ist nämlich das erste Sein. Deshalb präexistiert in ihm als der ersten Ursache alles außergöttliche Sein auf intelligible Weise. Also sind die intelligiblen Wesenheiten und Spezies aller Dinge zuerst in ihm. Folglich werden sie aus ihm, aus den göttlichen Ideen in alle geschaffenen geistigen Wesen übergeleitet. In diesem Artikel, der vom Einfluß Gottes auf das Erkennen jedes geschaffenen Geistes, nicht bloß des menschlichen Geistes handelt, verbindet der hl. Thomas zwei Elemente, die in den bisher behandelten Texten vielfach getrennt uns begegnet sind, insofern die einen Texte hauptsächlich das eine, die anderen Texte vornehmlich das andere Element ins Auge fassen, ein subjektives auf die Erkenntniskraft sich beziehendes und ein objektives auf den Erkenntnisinhalt sich beziehendes Element harmonisch miteinander. Das subjektive Element besteht darin, daß Gott als primum intelligens die Ursache aller geistigen Erkenntniskraft ist, daß alle geistige Erkenntniskraft eine Teilnahme am göttlichen Intellekt ist. Gott bewegt also unseren Intellekt, indem

er eben die Fähigkeit zum geistigen Erkennen, sei es eine natürliche, sei es eine übernatürliche Kraft und Fähigkeit verleiht. Gott verleiht eben das Erkenntnislicht, das natürliche Erkenntnislicht zum natürlichen Erkennen, das übernatürliche Erkenntnislicht zum übernatürlichen Erkennen. Die geistige Erkenntniskraft kann aber einen Erkenntnisakt nur dann setzen, wenn dieser Erkenntnisakt auf einen bestimmten Gegenstand hinzielt und einen bestimmten Inhalt hat. „Es ist", wie J. Geyser treffend bemerkt[37], „ein allgemeiner Wesenszug des Erkennens, daß es ein aneignendes und darum sich dem Objekt unterordnendes Verhalten des geistigen Subjektes darstellt. Diesem Begriff korrespondiert der so wichtige Begriff des Seins als Gegenbegriff gegen den des Denkens. Das Erkennen besteht in der geistigen Aneignung des Seins oder in dem geistigen Erfassen dessen, was ist." Damit ist das objektive Element im göttlichen Einfluß auf unser geistiges Erkennen, auf das geistige Erkennen jedes geschaffenen Geistes überhaupt uns nahegelegt. Gott, als das primum ens ist die erste Ursache, der Urquell alles Seienden. Alles Seiende ist deshalb auf eine intelligible, eben dem Wesen und Sein Gottes entsprechende Weise in Gott. Die rationes rerum intelligibiles sind zuerst in Gott. Da nun das Erste in jeder Ordnung die Ursache alles anderen und Folgenden ist, deshalb leiten sich auch diese zuerst im Geiste Gottes vorhandenen rationes rerum intelligibiles auf den geschaffenen Intellekt als species intelligibiles über, welche den Intellekt zur Setzung des Erkenntnisaktes bestimmen. Der hl. Thomas redet hier ganz allgemein von einem Überfließen der rationes intelligibiles auf den geschaffenen Geist, ohne den Unterschied zwischen dem Erkennen des Engels und des Menschen eigens hervorzukehren. Der Engel erkennt durch species connaturales, d. h. durch geistige Erkenntnisbilder, die ihm anerschaffen sind und den vollen Inhalt seines geistigen Erkennens vermitteln. Der Mensch hingegen erkennt wegen seiner sinnlich-geistigen Natur per species a rebus acceptas, indem der tätige Intellekt durch seine beleuchtende Tätigkeit die in den Dingen liegenden rationes intelligibiles durch die Hülle und Erscheinung der sinnenfälligen, von unseren äußeren und inneren Sinnen aufgefaßten und dem Intellekt zugeleiteten empirischen Gegebenheiten durchscheinen läßt. Im letzten Grunde ist der Gedanke des hl. Thomas der, daß alles Seiende deswegen, weil es in Gott, der ersten Ursache ratio intelligibilis ist, Inhalt göttlicher Idee ist, auch für jeden geschaffenen Intellekt ratio intelligibilis ist, demselben als geistig erkennbar und denkbar gegenübertritt,

[37] J. Geyser, Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie, Münster 1919, 3.

Leuchtkraft für denselben besitzt. Das Seiende hat ebendeshalb, weil es in Gott ratio intelligibilis ist und realisierte göttliche Idee ist, an sich und in sich eine objektive ratio, einen idealen Sinn und Inhalt, der sich im Erkenntnisakt dem geschaffenen Intellekt, der subjektiven ratio offenbart. Dieser geschaffene Intellekt ist dadurch, daß er eine Teilnahme am göttlichen Intellekt ist, innerlich befähigt, diese rationes, diese Gesetzmäßigkeiten des Seins, diesen objektiven Widerschein der göttlichen Ideen im Erkennen aufzufassen und sich anzueignen. Da nun zuerst unserem Geiste aus dem Reiche des Seins die obersten Prinzipien entgegenleuchten und er in intuitiver Erkenntnis die Wahrheit dieser Prinzipien mühelos schaut und durchschaut, deshalb gelten ihm diese Prinzipien in ganz besonderer Weise als similitudo veritatis increatae, als Widerschein göttlicher Ideen, als Grundgesetze der den göttlichen Ideen nachgebildeten Welt des Seienden. Da ferner wir nun in unserem Denken alles nach diesen obersten Prinzipien beurteilen und dieselben unserem Bewußtsein als Grundgesetze zugleich auch unseres Denkens sich zeigen, deshalb können wir auch sagen, daß wir über das Seiende nach den rationes aeternae, nach der ewigen unerschaffenen und unveränderlichen göttlichen Wahrheit urteilen. Sehr klar hat M. Baumgartner [38] dargelegt, wie Thomas „den Zusammenhang der ersten Prinzipien mit der Gottheit sich durch die Geschöpfe und ihr Abbildverhältnis zu Gott, also metaphysisch vermittelt denkt“: „Sofern jeder Geist, was er mit Gewißheit erkennt, in den ersten Prinzipien schaut, nach denen über alles geurteilt und auf die beim Begründen alles zurückgeführt wird, kann man sagen, daß er alles in der göttlichen Wahrheit oder in den ewigen Gedanken schaue und an ihrem Maßstab alles beurteile. Die ersten Prinzipien sind aber ein Abbild der göttlichen Wahrheit, insofern ihre termini Abbilder der Dinge und diese hinwiederum Abbilder der höchsten Natur oder der Wahrheit selbst darstellen. So haben die ersten Prinzipien ihre letzte, metaphysische Wurzel in Gott. Hier in dem göttlichen Denken ist der oberste Grund ihrer Unwandelbarkeit und Infallibilität.“

So fügt sich auch die Auffassung des hl. Thomas von den obersten Prinzipien, die wir in früheren Texten im Zusammenhang mit der thomistischen Lehre von der göttlichen Grundlage unserer Wahrheitserkenntnis mehrmals wahrgenommen haben, ganz gut in den weiten Rahmen dieses Artikels (S. Th. I qu. 105 a. 3), dem wir ob seiner Schwierigkeit und Wichtigkeit eine ausführlichere Darlegung gewidmet haben. Ich möchte schließlich darauf hin-

[38] M. Baumgartner, Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis. Festgabe Hertling, Freiburg 1913, 15 f.

weisen, daß der hl. Thomas den Einfluß Gottes auf die Wahrheitserkenntnis des geschaffenen Geistes unter dem Gesichtspunkt der Wirkursache der causa efficiens in erster Linie auffaßt (Utrum Deus moveat etc.), während Augustinus und die Franziskanerschule den Gesichtspunkt der causa exemplaris in den Vordergrund stellen. Thomas hat ja auch sonst, wie z. B. in seiner Formulierung des augustinischen Gottesbeweises von den Stufen der Vollkommenheit, dem augustinischen Exemplarismus die Stütze des Kausalschlusses gegeben.

Wir könnten jetzt unseren Rundgang durch die thomistischen Texte, welche auf die augustinische Illuminationstheorie direkt oder indirekt Bezug nehmen, mit diesem zusammenfassenden Artikel, der die Gedanken des hl. Thomas über den kausalen Einfluß Gottes auf das Zustandekommen der geschöpflichen Wahrheitserkenntnis gleichsam auf den einfachsten Ausdruck bringt, jetzt beendigen.

Ich will nicht mehr auf weitere Texte der theologischen Summa [39], die inhaltlich keine neuen Momente zu den uns bereits bekannten Stellen bringen, näher eingehen, sondern noch eine Äußerung des hl. Thomas in seinem später als die Prima geschriebenen Compendium theologiae kurz erwähnen [40]: „Gott unterstützt den Menschen in seinem geistigen Erkennen nicht bloß von seiten des Erkenntnisobjektes, das dem Menschen von Gott vorgelegt wird, oder durch Vermehrung des Erkenntnislichtes, sondern auch dadurch, daß das natürliche Licht des Menschen, wodurch er ein geistbegabtes Wesen ist, von Gott stammt, und auch dadurch, daß — da Gott die erste Wahrheit ist, von der alle andere Wahrheit ihre Gewißheit besitzt, wie in der Wissenschaft die abgeleiteten Sätze von den obersten Prinzipien ihre Sicherheit

[39] Z. B. S. Th. I qu. 12 a. 11 ad 3m: Omnia dicimur in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus iudicare, inquantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et diiudicamus; nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis etc. — S. Th. I qu. 16 a. 6 ad 1m: Anima non secundum quamcumque veritatem iudicat de rebus omnibus, sed secundum veritatem primam, inquantum resultat in ea sicut in speculo, secundum prima intelligibilia. — S. Th. 1 II qu. 93 a. 2: Omnis cognitio veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis.

[40] Compendium theologiae c. 129: Deus autem ad intelligendum hominem iuvat non solum ex parte obiecti, quod homini proponitur a Deo vel per additionem luminis; sed etiam per hoc quod lumen naturale hominis, quo intellectualis est, a Deo est; et per hoc etiam, quod — cum ipse sit veritas prima, a qua omnis alia veritas certitudinem habet, sicut secundae propositiones a primis in scientiis demonstrativis — nihil intellectui certum fieri potest nisi virtute divina, sicut nec conclusiones fiunt certae in scientiis nisi secundum virtutem primorum principiorum.

erhalten — nichts unserem Intellekt gewiß sein kann außer durch die göttliche Kraft, wie ja auch die Schlußfolgerungen in den Wissenschaften aus dem Zusammenhang mit den Prinzipien ihre Gewißheit besitzen."

Auch in seinen exegetischen Schriften finden sich Stellen, welche von der Erleuchtung unseres Geistes durch Gott handeln. So schreibt der hl. Thomas in seiner Erklärung zum 4. Psalm: Die uns (von Gott) verliehene natürliche Vernunft lehrt uns das Gute vom Bösen zu unterscheiden. Deswegen sagt der Psalmist: „Das Licht deines Antlitzes, o Herr, ist gezeichnet über uns, o Herr." Das Antlitz Gottes ist das, wodurch Gott von uns erkannt wird, wie der Mensch an seinem Antlitz erkannt wird. Dieses Antlitz Gottes ist die Wahrheit Gottes. Von dieser Wahrheit leuchtet eine Ähnlichkeit seines Lichtes in unseren Seelen. Diese Ähnlichkeit des göttlichen Wahrheitslichtes strahlt als Licht in unserer Seele, und dieses Licht ist gezeichnet über uns, weil es in uns das Höhere ist. Es ist dieses Licht ein Zeichen ausgegossen über unser Antlitz, und durch dieses Licht können wir das Gute erkennen. Auch in seiner Erklärung zum Psalm 35 bezeichnet der hl. Thomas die natürliche Vernunft des Menschen als Widerleuchten der göttlichen Klarheit in unserer Seele. Die Stellen, an denen der hl. Thomas vom Lichte übernatürlichen Erkennens, vom Glaubenslicht bis zum Glorienlicht handelt, liegen außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung, die lediglich auf philosophischem Boden sich bewegt.

3. Die Synthese von Augustinus und Aristoteles in der thomistischen Erkenntnislehre.

Die Darstellung und Analyse der Texte, in welchen der hl. Thomas von der Erkenntnis in der unveränderlichen Wahrheit, in den rationes aeternae, teils ausdrücklich teils mehr gelegentlich handelt, wird zugleich vom Hintergrund seiner auf der Abstraktionstheorie aufgebauten Erkenntnislehre aus ganz von selbst den Eindruck machen, daß die augustinische Illuminationstheorie bei Bonaventura sich doch in einer etwas anderen Form spiegelt als bei Thomas von Aquin. Wir erinnern uns, daß Bonaventura immer und immer wieder von einem attingere ad rationem aeternam, von einem unmittelbaren Kontakt mit dem unerschaffenen göttlichen Licht, mit den rationes aeternae redet, daß ein bloßer Kontakt mit einer influentia, mit einer Einwirkung der rationes aeternae für unsere Gewißheitserkenntnis nicht ausreicht, daß auch das Licht unseres Intellekts ohne das unerschaffene Licht keine Gewißheitserkenntnis erlangen kann. Wir wissen, daß nach Bonaventura mit und neben diesem Kontakt mit den rationes aeternae die

obersten von selbst einleuchtenden Prinzipien ein Mitgrund für die Sicherheit unseres Erkennens sind, daß also Bonaventura diesen Kontakt und damit die cognitio in rationibus aeternis nicht aus diesen Prinzipien als Spiegelungen der rationes aeternae erklärt. Das Bild, das uns aus den angegebenen und erklärten Thomastexten entgegenschaut, trägt doch andere Züge. Von einem attingere ad rationes aeternae, von einem unmittelbaren Kontakt mit dem ungeschaffenen Licht ist keine Rede, die Notwendigkeit eines neuen göttlichen Lichteinflusses neben dem Vernunftlicht wird für das natürliche Wahrheitserkennen ausdrücklich verneint und nur für die übernatürliche Erkenntnis bejaht. Thomas kennt und anerkennt nur eine mittelbare Berührung mit den rationes aeternae, eine mittelbare Einwirkung derselben auf das Zustandekommen unserer Wahrheits- und Gewißheitserkenntnis. Diese Vermittlung vollzieht sich in objektiver Hinsicht durch die prima principia, die von selbst einleuchtenden Prinzipien, welche ein endliches Abbild, ein endlicher Abdruck der ersten göttlichen Wahrheit, eine Widerspiegelung der rationes aeternae sind, in subjektiver Hinsicht durch unser Vernunftlicht, welches eine Teilnahme am unerschaffenen göttlichen Licht ist. In seinen späteren Schriften, wie in der theologischen Summa und in De spiritualibus creaturis, redet er vornehmlich vom natürlichen Vernunftlicht als Teilnahme am göttlichen Wahrheitslicht. In dem wichtigen Text S. Th. I qu. 105 a. 3 verbindet er, wie wir sahen, harmonisch beide Elemente. Wo Thomas von dem Gewißheitsgrund unserer Erkenntnisse redet, redet er nie von einem Einfließen göttlichen Lichtes wie Bonaventura, sondern in erster Linie von den ersten von selbst einleuchtenden Prinzipien, die allerdings in Gott ihre letzte metaphysische Wurzel und den Grund ihrer Unveränderlichkeit und Infallibilität haben.

Daß die thomistische Auffassung der cognitio in rationibus aeternis sich mit der Einstrahlungslehre der augustinisch gerichteten Franziskanerschule nicht deckt, ist von hervorragenden Vertretern der letzteren empfunden und ausgesprochen worden. John Pecham hat als Erzbischof von Canterbury in einem Briefe an den Bischof von Lincoln vom 1. Juni 1285 unter den Lehrpunkten, in welchen Thomas sich von Augustinus entfernt habe, auch die Lehre de regulis aeternis, de luce incommutabili[1] angeführt. Roger Marston sieht in der Erklärung der augustinischen Lehre, daß wir alles im ersten Lichte schauen, im Sinne eines Schauens in einem von der ersten Wahrheit abgeleiteten Lichte, nämlich in unserem natürlichen Vernunftlicht, eine Verdrehung und Ent-

[1] Denifle, Chartularium Universitatis Parisiensis I, 634, n. 523.

stellung augustinischer Texte[2]. Auch Matthäus von Aquasparta findet das augustinische: Omnia videri in luce aeterna nicht damit erschöpft und erklärt, daß unser Vernunftlicht Teilnahme am göttlichen Lichte ist, und fordert nachdrücklichst den Kontakt unseres Intellekts mit dem ewigen Licht, quod attingit noster intellectus illam lucem aeternam[3].

Wie ist nun tatsächlich die Stellung des hl. Thomas zu Augustinus aufzufassen, hat er wirklich Augustinustexte gewaltsam in seinem aristotelischen Sinn gedeutet und umgedeutet, hat er wirklich an eine Übereinstimmung seiner Erklärung der cognitio in rationibus aeternis mit der augustinischen Illuminationstheorie geglaubt oder hat er nur aus taktischen Gründen, um dem gegen seinen Aristotelismus namentlich aus Franziskanerkreisen erhobenen Vorwurf der Neuerung zu begegnen, eine Konkordanz zwischen der augustinischen und seiner Lehre herzustellen gesucht? Wir machen zur Beantwortung dieser Frage folgende Feststellungen. Während bei Bonaventura und Matthäus von Aquasparta die auf diese Fragen der Erkenntnislehre sich beziehenden Darlegungen förmlich mit Augustinustexten übersät sind, ist Thomas in den der Psychologie und Erkenntnispsychologie gewidmeten Artikeln z. B. der Prima ziemlich sparsam mit Augustinusstellen. Zu den Augustinustexten nimmt er vor allem dann Stellung, wenn es gilt, deren ontologistische Deutung im Sinne unmittelbaren diesseitigen Gottesschauens abzuweisen. Aus dem Text in De spiritualibus creaturis haben wir auch ersehen, daß Thomas sich des Unterschiedes zwischen der augustinischen und aristotelischen Erkenntnislehre wohl bewußt ist, wenn er auch die sachliche Tragweite dieses Unterschiedes nicht allzu hoch anschlägt. Thomas hat auch die historische Wurzel dieses Unterschiedes und der Eigenart der augustinischen Erkenntnislehre wohl erkannt. Es ist dies Augustins Verwachsensein mit dem Neuplatonismus. In dem wichtigen Text S. Th. I qu. 84 a. 5 schreibt er: Augustinus, der ganz von den Lehren der Platoniker (Neuplatoniker) erfüllt (imbutus) war, hat deren mit dem Glauben harmonierenden Lehren übernommen, hingegen dem Glauben widerstreitende Aussprüche derselben in einen besseren christlichen Sinn umgeändert[4]. Diese ganz zutreffende Beurteilung des Verhältnisses Augustins zum

---

[2] De humanae cognitionis ratione anecdota etc. (quaestio disputata Fr. Rogerii Anglici), p. 203 sqq.

[3] M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Acquasparta 49.

[4] Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accomoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa in melius interpretatus est. S. Th. I qu. 84 a. 5.

Neuplatonismus, die sich übrigens fast mit ganz gleichen Worten, auch bei Heinrich von Gent findet[5], begegnet uns auch sonst häufig in den verschiedensten Wendungen und Anwendungen bei Thomas. Wir dürfen weiterhin nicht übersehen, daß in der Interpretationsmethode des hl. Thomas namentlich, wenn es sich um Kirchenväter handelt, der Konkordanzgedanke und das Prinzip des reverenter exponere eine bedeutsame Rolle spielen. In seiner Einleitung zur Schrift Contra errores Graecorum spricht er den methodologischen Gedanken aus, daß Aussprüche bei Kirchenvätern, die im Vergleich zur späteren Theologie nicht ganz korrekt zu klingen scheinen, weder abgelehnt, noch im späteren Sinn umgedeutet, sondern reverenter erklärt werden müssen. Wenn hier auch zunächst dogmatische Texte in Frage kommen, so hat doch Thomas auch auf anderem, speziell philosophischem Gebiete diese Praxis des reverenter exponere gehandhabt. Bei der unbegrenzten Hochschätzung, die er schon den Traditionen seines Ordens zufolge und auch als Theologe Augustinus entgegenbrachte, wird es Thomas schwer geworden sein, auch in philosophischen Fragen offen sein Abgehen von Augustinus auszusprechen. So hat denn Thomas die augustinische Lehre von der cognitio in rationibus aeternis in ihrem großen Grundgedanken der Berührung göttlicher und menschlicher Wahrheit bei unserem geistigen Erkennen herübergenommen und mit der aristotelischen Lehre vom intellectus agens und den ersten Prinzipien verbunden und in selbständigem Weiterdenken der schwerfaßbaren augustinischen Illuminationstheorie eine klare und durchsichtige Form oder besser Umformung verliehen. Es ist überhaupt die Erkenntnislehre des hl. Thomas eine mit viel Überlegung und selbständigem Urteil durchgeführte und in ihren Einzelheiten über beide hinausgeführte Synthese von Augustin und Aristoteles. Es trifft auch hier das in seinem Kerngedanken richtige Wort Harnacks zu[6]: „Der Politiker Aristoteles und der Theologe Augustinus, zwei Feinde, haben in Thomas einen Bund geschlossen— das ist die weltgeschichtliche Bedeutung des Thomas.“

4. Siger von Brabant über den bewegenden Einfluß Gottes auf den geschaffenen Intellekt.

Gegenüber der Lehre des hl. Thomas vom Einwirken Gottes auf die menschliche Wahrheitserkenntnis, wie sie vor allem in

[5] Philosophia Platonis imbutus, si qua invenit in eo fidei accomodata in scriptis eius assumpsit. Quae vero invenit fidei adversa, quantum potuit in melius interpretatus est. Henrici Gandavensis Summa theol. a. 1 qu. 1 n. 26.

[6] A. Harnack, Lehrbuch d. Dogmengeschichte III^4, Tübingen 1910, 498.

S. Th. I qu. 105 a. 3 zusammenfassend vorgelegt ist, ist es von Interesse, über den gleichen Gegenstand seinen berühmten Gegner Siger von Brabant, in welchem der reinphilosophische aristotelische Standpunkt ohne Beimischung augustinischer Gedanken uns entgegentritt, zu vernehmen. In den von mir entdeckten Quästionen Sigers[1] zu einem großen Teile der aristotelischen Schriften findet sich bei der Erklärung des 8. Buches der Physik auch die Frage: Utrum motor primus moveat intellectum humanum? Man kann damit den Titel des angegebenen, von mir soeben ausführlich erklärten Artikels (S. Th. I qu. 105 a. 3) des Aquinaten: Utrum Deus moveat immediate intellectum vergleichen.

Siger von Brabant gibt folgende Antwort auf seine Frage: Die Betätigung unseres Intellekts führt sich mit Notwendigkeit auf den ersten Beweger zurück, der in gewissem Sinne die Ursache ist, warum wir überhaupt erkennen. Der Grund hierfür ist folgender. Das was in passiver Potenz zu etwas anderem steht, wird nicht durch sich selbst aus der Potenz zum Akte übergeführt. Denn dasjenige, was in passiver Potenz zu zwei anderen steht, bestimmt sich aus sich heraus zu keinem dieser beiden eindeutig. Denn aus dem nämlichen Grunde, aus welchem es sich zum einen bestimmen würde, würde es sich auch zum anderen determinieren und so würde es sich entweder zu beiden oder zu keinem von beiden bestimmen. Es würde sich aber nicht gleichzeitig zu beiden bestimmen, weil nichts sich für zwei Gegensätze zugleich bestimmen kann. Also wird das, was in passiver Potenz zu zwei anderen sich befindet, aus sich selbst sich zu keinem der beiden bestimmen.

Wenn wir dies auf unseren Intellekt anwenden, so befindet derselbe sich in passiver Potenz zum Akt des geistigen Erkennens. Also wird er sich nicht zum Akt determinieren können. Unser Intellekt wird vielmehr durch etwas, was außer ihm liegt, zum Akt bestimmt werden. Es entsteht nun die Frage, was dieses andere, dieses bestimmende Prinzip ist. Entweder ist dasselbe der erste Beweger oder nicht. Wenn ja, dann ist es klar, daß der erste Beweger unseren Intellekt auf irgendeine Weise von der Potenz in den Akt überführen muß. Das gleiche ist übrigens auch bei der zweiten Möglichkeit der Fall, daß nämlich dieses bestimmende Prinzip etwas anderes ist als der erste Beweger, da es sich auch auf diesen zurückführt. Es verhält sich ähnlich wie bei den Dingen,

[1] Vgl. M. Grabmann, Neu aufgefundene Quästionen Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles (Clm. 9559). Miscellanea Fr. Card. Ehrle, Roma 1924. M. Grabmann, Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (philos.-philol. u. hist. Klasse), München 1924.

die körperlich bewegt werden. Hier wird ein Körper von einem äußeren Prinzip bewegt, insofern er von etwas anderem die Form, welche das Prinzip der Bewegung ist, erhält, wie z. B. die schweren und die leichten Körper von einem anderen außer ihnen stehenden Prinzip bewegt werden, insofern sie von diesem die Form, welche das Prinzip der Bewegung nach unten und nach oben ist, eben die Schwere und Leichtigkeit empfangen.

In ähnlicher Weise verhält es sich auch bei den Wesen, die dem Geiste nach bewegt werden. Es wird da der Intellekt von einem äußeren Prinzip bewegt, insofern er von diesem die Form, welche das Prinzip des Erkennens ist, erhält. Es gibt aber zwei Prinzipien der intellektuellen Betätigung. Das eine Prinzip liegt im Intellekt selber als eine aktive und passive Potenz, als intellectus agens et possibilis. Das zweite Prinzip liegt in dem Modus des Erkennens, in der ratio intelligendi. Siger drückt sich nicht näher aus, was er darunter versteht. Vielleicht denkt er an das Gegenständliche, Intentionale im Erkenntnisakt. Er sagt nur zusammenfassend, daß in beiderlei Hinsicht die Tätigkeit unseres Intellekts sich auf den ersten Beweger zurückführt. Denn das erste Prinzip ist, da es gänzlich von der Materie getrennt ist, im höchsten Maße ein geistig erkennendes Wesen, ihm kommt im höchsten Grade der Akt des Erkennens zu. Da nun dasjenige, was in einer bestimmten Ordnung das Höchste ist, die Ursache von allem übrigen gleicher Ordnung ist, deswegen führt sich die Tätigkeit unseres Intellekts auf den ersten Beweger als auf ihre Ursache zurück [2].

---

[2] Clm. 9559, fol. 41v: Dicendum quod actio intellectus nostri de necessitate reducitur in motorem primum, qui est causa aliquo modo quare nos intelligimus. Cuius ratio est: Illud quod est in potentia passiva ad aliquod, per se non educitur de potentia illa ad actum, cum illud quod est in potentia passiva ad alia duo ex ratione sua alterum illorum non determinat quia qua ratione determinat se ad unum, eadem ratione determinaret se ad aliud et sic vel utrumque illorum determinaret vel neutrum. Utrumque autem non potest sibi determinare. Nihil enim sibi determinat duo contraria et ideo neutrum quantum est ex ratione sua determinat.

Nunc autem intellectus noster est in potentia passiva ad actum intelligendi. Ergo non poterit se determinare ad actionem. Sed hoc erit ex aliquo et nunc quaeram de illo aliquo. Aut est primum movens aut non. Si sic, ergo manifestum, quod primum movens habet aliquo modo ipsum educere de potentia ad actum. Et similiter contingit, si intellectus moveatur ad aetionem intelligendi ex aliquo alio, cum illud habeat reduci in motorem primum. Et sciendum quod sicut in eis quae moventur corporaliter, aliquid movetur a principio extrinseco, inquantum formam quae est principium movendi accipit ex aliquo sicut patet in gravibus et levibus, quod ipsa moventur ex aliquo inquantum accipiunt ab eo formam, quae est principium movendi in eis sursum et deorsum ut gravitatem vel levitatem. Similiter est in eis quae moventur secundum intellectum

Siger von Brabant entwickelt seine Lehre von der göttlichen Kausalität gegenüber dem geschöpflichen Intellekt lediglich mit aristotelischen Mitteln, mit der Lehre von Akt und Potenz und vom ersten Beweger. Der Gedanke, daß unser Intellekt Werk, Abbild des göttlichen Intellekts, Teilnahme am göttlichen Intellekt ist und der andere Gedanke, daß das Seiende, auf welches unser Intellekt eingestellt ist, Nachbild göttlicher Ideen ist, dadurch Leuchtkraft für unseren Intellekt besitzt, daß die obersten Prinzipien unseres Denkens, die zugleich die obersten Seinsprinzipien sind, im göttlichen Geiste verankert sind, diese Gesichtspunkte, die bei Thomas so scharf herausgearbeitet sind, sind in diesen Darlegungen des Siger nicht wahrzunehmen. Es fehlt ihm eben der augustinische Einschlag der Erkenntnislehre gänzlich. Man braucht diese quaestio Sigers nur mit S. Th. I qu. 105 a. 3, also mit jenem von uns oben ausführlich erörterten Artikel, in welchem der Heilige das gleiche Problem wie Siger, und zwar auch mit aristotelischer Formgebung behandelt, vergleichen, um zu sehen, wie auch hier bei Thomas augustinische Elemente wirksam sind und wie der geniale Scholastiker aus Aristoteles und Augustinus etwas Eigenes und Abgeschlossenes geschaffen hat. Bei anderen der von uns besprochenen Thomastexte tritt ja diese ungleich reichere und tiefere Auffassung des göttlichen Einwirkens auf menschliches Wahrheitserkennen gegenüber diesen augustinuslosen Gedankengängen Sigers noch schärfer und klarer hervor.

5. Der Widerhall der thomistischen Lehre in der ältesten Thomistenschule und bei den Karmelitertheologen Guido von Terrena und Gerhard von Bologna.

Die Theorie von der cognitio in rationibus aeternis tritt, soweit ich die meist ungedruckten Werke der ältesten Thomistenschule durchforscht habe, in den unter dem Einfluß des hl. Thomas stehenden Scholastikern des endigenden 13. und des 14. Jahrhunderts zurück. In dem Streit um die Lehre des hl. Thomas spielte diese Frage keine besondere Rolle, zumal Wilhelm de la Mare die thomistische Deutung der augustinischen Illuminations-

---

quod intellectus movetur a principio extrinseco inquantum accipit ab eo formam quae est principium intelligendi. Duo enim sunt principia actionis intellectus: unum principium est ex parte ipsius intellectus sicut potentia activa vel passiva agens et possibilis. Aliud est ex parte modi intelligendi, qui est ratio intelligendi. Et quantum ad ista reducitur ad primum. Primum enim ex eo quod separatum est a materia maxime intelligens est et maxime convenit ei actio intelligendi. Et ideo cum illud quod est maxime tale causa est omnium aliorum sicut aliqualiter patet ex secundo Metaphysicae. Ideo actio ipsius intellectus reducitur ad primum motorem sicut ad causam suam.

theorie nicht in das Verzeichnis der in seinem Correctorium beanstandeten thomistischen Eigenlehren aufgenommen hatte. John Pecham hatte allerdings, wie wir schon sahen, unter den Lehrpunkten, in welchen Thomas von Aquin von Augustinus abgewichen sei, die Lehre de regulis aeternis, de luce incommutabili angegeben. Nachdem bald innerhalb der Franziskanerschule das Interesse an der Illuminationstheorie abnahm und selbst Gegner dieser Lehre sich zum Worte meldeten, bestand auf seiten der Thomistenschule keine besondere Veranlassung, diesen Punkt in den Vordergrund zu stellen. Andere Eigenlehren der thomistischen Erkenntnislehre, wie die Lehre von der Selbsterkenntnis der Seele wurden von Thomisten z. B. von Thomas von Sutton eingehend behandelt[1]. Tolomeo von Lucca, der im 13. Traktat seines Hexaëmeron eine sehr übersichtliche Darstellung der thomistischen Psychologie gibt, ist sich der Verschiedenheit der aristotelischen und platonisch-augustinischen Erkenntnislehre wohl bewußt und schließt sich an Aristoteles und den illustrissimus Doctor frater Thomas an, kommt aber auf die cognitio in rationibus aeternis nicht zu sprechen[2].

Die ausführlichste und wertvollste Darstellung der Erkenntnislehre des hl. Thomas sind ohne Zweifel die Quaestiones de cognitione animae coniunctae corpori des Dominikaners und Thomasschülers Bernhard von Trilia († 1292), die in mehreren Handschriften uns erhalten sind[3]. In einer dieser Quaestiones: Utrum prima veritas sit primum intelligibile, quod primo intelligitur ab anima coniuncta corpori berührt unser Thomist die Frage von der cognitio in rationibus aeternis. Er gibt vier Lösungen der gestellten Frage an. Die erste opinio findet folgende Formulierung: Quidam enim dixerunt, quod primum quod a mente humana in statu viae cognoscitur seu intelligitur est veritas prima non quidem ut obiectum et terminus; sic enim videtur a beatis in patria; sed est ratio et medium cognitionis, quia in ea et per eam omnis alia veritas cognoscitur ab intellectu. Diese opinio wird abgelehnt. Sed ista positio apud nos non potest stare nec in se

[1] Ottob. 1126, fol. 20v. Utrum anima humana cognoscat seipsam per suam essentiam tamquam per formale principium vel per speciem abstractam a phantasmate.

[2] Fr. Tholomaei de Luca Ord. Praed. Exaemeron. Ed. P. F. Pius-Thomas Masetti O. Pr., Senis 1880, tract. 13, cap. 17, pag. 179 ff.

[3] Handschriften dieser Quaestiones de cognitione animae coniuncta sind: Cod. lat. 3609 der Bibliothèque nationale, Cod. 3940 der Bibliothèque Mazarine zu Paris, Cod. Vat. lat. 2188, Cod. Conventi sopressi 1153 A 3 der Biblioteca nazionale zu Florenz, Cod. Cent. I, 67 der Stadtbibliothek zu Nürnberg. Ich benutze im folgenden die Nürnberger Handschrift (fol. 26r).

nec in sua confirmatione. Es kommt dann die zweite opinio zur Verhandlung: Et ideo alii dicunt, quod veritas prima non est primum cognitum a nobis in via, sed quaedam ipsius in mente humana refulgentia. Auch diese opinio wird in gleicher Weise wie die vorhergehende abgelehnt. Die dritte opinio wird folgendermaßen entwickelt: Et ideo alii dicunt, quod duplex est cognitio intellectualis: una est quae est per simplicem rei apprehensionem, alia est quae est per ratiocinationem et investigationem. Secundo modo dicta veritas prima non est primum quod cognoscitur a mente humana in statu viae sed potius ultimum, quia ex creaturis ductu rationis devenimus in cognitionem Dei qui est prima veritas . . . Sed loquendo de cognitione intellectuali primo modo dicta dicunt, quod primum cognitum ab anima in statu viae est ipsa veritas prima non distincte et in speciali, sed indistincte et in generali scilicet in primis conceptionibus intellectus nostri naturaliter cognitis, cuius sunt conceptus entis, veri, boni, unius et huiusmodi. Diese Lösung wird günstiger beurteilt als die vorhergehenden, aber auch nicht angenommen. Nun folgt die von Bernhard von Trilia als die richtige angenommene und begründete Lösung des Problems: Et ideo alia est opinio aliorum dicentium, quod primo cognitum a mente humana in statu viae non est veritas prima in seipsa, ut primi dicebant, nec aliqua lux ab ea in mente influxa ut secundi dicebant nec quiditas divina in primis conceptionibus naturalibus contenta, ut tertii dicebant, sed potius est res naturalis sensibilis a conditionibus individualibus abstracta. Die zweite der von Bernhard von Trilia besprochenen opiniones ist die augustinisch-franziskanische Illuminationstheorie.

Am ausführlichsten hat in der ältesten Thomistenschule der Dominikaner Remigius Clari (Remigio Girolami) von Florenz zur Illuminationstheorie Stellung genommen. Dieser bisher in seinen philosophischen und theologischen Schriften und Anschauungen noch nicht untersuchte vielseitige Dominikanertheologe ist, wenn nicht ein unmittelbarer Schüler des hl. Thomas, doch einer der treuesten und gründlichsten Vertreter und Verteidiger der thomistischen Lehre und eine der markantesten Gestalten der ältesten italienischen Thomistenschule. Er ist zugleich auch der Lehrer Dantes und ohne Zweifel der Vermittler der thomistischen Gedankenwelt an den großen Dichter gewesen [4]. Seine Schriften sind

[4] Über Remigius Clari von Florenz vgl. Fineschi O. Pr., Memorie storiche degli uomini più illustri di S. Maria Novella di Firenze, Firenze 1790, 409 ff. G. Salvadori e V. Federici, I sermoni d' occasione, le sequenze e i ritmi di Remigio Girolami fiorentino (Separatabdruck aus: Scritti vari di filologia dedicati a Ernesto Monaci), Roma 1901. J. Taurisano O. Pr., Discepoli e biografi di S. Tommaso, Roma 1924, 31—35. Ich habe mich bei

in einer Reihe von Codices, die einst der so wertvollen Bibliothek des Florentiner Dominikanerklosters S. Maria Novella zugehörten und jetzt in der Biblioteca nazionale zu Florenz sich befinden, uns handschriftlich erhalten. Der Cod. Conv. soppr. G, 3, 465 enthält in alphabetischer Anordnung die Quaestiones des Remigius Clari: extractio quedam ordinata per alphabetum de questionibus tractatis per fratrem Remigium Florentinum.

Auf fol. 105^r—107^r ist nun die Frage: Utrum homo per lumen naturale possit habere scientiam de aliqua veritate eingehend erörtert. Nach terminologischen Vorbemerkungen führt Remigius zunächst die verschiedenen Anschauungen über die Möglichkeit natürlicher Wahrheitserkenntnis auf. Die eine Ansicht, die durch die Akademiker vertreten ist, leugnet diese Möglichkeit und lehrt, daß wir nur eine Wahrscheinlichkeitserkenntnis, aber keine Gewißheitserkenntnis erlangen können. Die zweite Ansicht bejaht diese Möglichkeit und behauptet, daß wir durch das natürliche Vernunftlicht wirkliches Wissen, Gewißheitserkenntnis erlangen können. Eine dritte Ansicht geht dahin, daß wir durch das natürliche Licht der Vernunft wohl etwas werkzeuglicherweise (instrumentaliter) wissen können, da das natürliche Vernunftlicht Werkzeug des göttlichen Lichtes ist, daß wir aber nicht als erste und selbständige Ursache (principaliter) ohne neue Eingießung göttlichen Lichtes Gewißheitserkenntnisse, wahres Wissen haben können. Diese Ansicht beruft sich besonders auf Augustinustexte. Demgegenüber vertritt eine vierte Ansicht, die sachlich mit der zweiten zusammenfällt, den Standpunkt, daß wir durch das natürliche Licht der Vernunft nicht bloß instrumentaliter, sondern auch principaliter Gewißheitserkenntnis, Wissen erlangen können.

Diese Anschauung eignet sich Remigius an und führt für sie einen Auktoritäts- und Vernunftbeweis (auctoritate et ratione). Der Auktoritätsbeweis setzt sich zusammen aus sacra scriptura und philosophia. Die sacra scriptura besteht aus Zeugnissen der biblia, der Hl. Schrift und der doctores, der Patristik, wobei er Texte aus Augustinus, Boethius und Johannes Damaszenus beibringt. Als philosophische Gewährsmänner kommen Aristoteles und Averroes zur Geltung. Uns interessieren hier in erster Linie die Vernunft-

meiner italienischen Bibliotheksreise in den Osterferien 1924 eingehend mit den philosophischen Schriften des Remigius befaßt, mir zahlreiche größere Abschriften gemacht und von zwei Abhandlungen mir auch photographische Wiedergaben verschafft. Ich werde in einem anderen Buche die philosophische Bedeutung dieses Dominikaners im Rahmen der ältesten Thomistenschule würdigen und dabei auch wichtige und umfassende Texte veröffentlichen. Ich kann deswegen hier mich mit einer Inhaltsangabe der in Frage kommenden Quaestio begnügen.

beweise. Der erste ist entnommen ex naturae subventione, aus den Notwendigkeiten der menschlichen Natur. Die Natur versagt nach dem bekannten aristotelischen Satze nicht in dem, was ihr notwendig zukommt. Es ist aber für den Menschen nach Leib und Seele notwendig, irgendwelche Wahrheiten zu erkennen. Also kann der Mensch durch die natürliche Vernunft Wahrheits- und Gewißheitserkenntnis erlangen.

Der zweite Beweis stützt sich auf die gemeinsamen Züge der menschlichen Natur (ex communitate). Das nämlich ist nach einem Gedanken des Boethius dem Menschen natürlich, was bei allen Menschen ein und dasselbe ist. Nun aber wissen alle Menschen, daß das Ganze größer ist als sein Teil und daß $3 + 2 = 5$ ist.

Der dritte Grund ist aus der Vollkommenheit und Würde der menschlichen Natur hergenommen (ex naturae humanae nobilitate). Wenn schon die weniger vollkommenen Wesen ihre eigentümlichen natürlichen Tätigkeiten besitzen und kein Ding seiner ihm von Natur zukommenden Funktionen entbehrt, dann muß dies um so mehr beim Menschen der Fall sein. Nun die natürliche Tätigkeit des Menschen, insofern er Mensch ist, ist die Erkenntnis der Wahrheit. Diese natürliche Tätigkeit geht aber aus einer Form, aus einem natureigenen innerwesentlichen Prinzip hervor. Also ist der Mensch von Natur aus dazu veranlagt und ausgestattet, die Wahrheit zu erkennen.

Der nächste vierte Grund entstammt der Endlichkeit der geschaffenen Natur (ex naturae creatae finitate). Wenn bei der Erkenntnis jeder Wahrheit das Einströmen eines neuen göttlichen Lichtes notwendig wäre, so würde dies ins Unendliche führen. Die Akte der aktiven Prinzipien werden in einem passiv sich verhaltenden und hierfür disponierten Subjekt aufgenommen. Wenn nun zu der Bewegung des Geistes, womit er die Wahrheit erkennt, ein neues habituelles göttliches Licht notwendig wäre, dann wäre aus dem gleichen Grunde auch ein neues göttliches Licht für die Bewegung erforderlich, mit welcher der Geist sich für die Aufnahme dieses göttlichen Lichtes disponiert. Und so ginge es fort ins Unendliche.

Der fünfte Grund bezieht sich auf die Anerkennung derer, welche wahres Wissen besitzen (ex scientium veritatem commendatione), Lob und Anerkennung zollen wir nicht dem Werkzeug, sondern dem agens principale. Das Licht, womit der Mensch Wissenschaft erwirbt, gehört zur natürlichen Form des Menschen, wobei hier der Begriff: natürlich im Gegensatz sowohl zu gewalttätig (violentum) wie auch zu übernatürlich genommen ist. Remigius will hier ohne Zweifel hervorheben, daß Wahrheitserkennt-

nis und Wissenserwerb für den Menschen deshalb etwas Rühmenswertes ist, weil es aus der selbsttätigen Entfaltung innerer Kräfte und Veranlagungen des Menschen hervorgeht.

Der sechste und letzte Grund, auf den Remigius ein besonderes Gewicht zu legen scheint, ist aus der Einteilung der Wissenschaft (ex scientiae divisione) hergenommen. Die Wissenschaft wird von allen Theologen in eine scientia infusa und in eine scientia acquisita, in eine eingegossene und in eine erworbene eingeteilt. Wenn nun bei jeder wissenschaftlichen Erkenntnis, bei jeder Gewißheitserkenntnis ein neues habituelles übernatürliches Licht notwendigerweise eingegossen würde, dann gäbe es kein Wissen, das nicht eine scientia infusa wäre. Remigus Clari führt näher aus, wie bei Annahme der Illuminationstheorie die Grenzen zwischen natürlicher und übernatürlicher Wissenschaft verwischt würden. Er hebt hervor, daß das Licht zur natürlichen Wahrheitserkenntnis simpliciter et principaliter von der natürlichen Ursache, eben unserer Vernunft stamme, wenn er auch zugleich die Kausalität Gottes, der causa prima und des Schöpfers unserer Vernunft kräftig unterstreicht. Zum Schluß beschäftigt er sich mit Augustinusstellen, die von den Anhängern der Illuminationstheorie ins Feld geführt werden. Die thomistische Stellungnahme zur augustinisch-franziskanischen Illuminationstheorie ist auch von hervorragenden Karmelitertheologen, wie Guido Terrena von Perpignan und Gerhard von Bologna übernommen worden. Die gründlichen und bahnbrechenden Forschungen des unermüdlichen katalaunischen Karmeliten P. B. Xiberta geben hierüber interessante Aufschlüsse.

G u i d o T e r r e n a stellt sich in Quodl. III qu. 7 (Vat. Borgh. 39 fol. 143^{v}—146^{v}) die Frage, utrum ad actualem cognitionem creaturae requiratur actualis cognitio Dei? [5] Er teilt diese Frage entsprechend dem dreifachen Sinne, in welchem sie aufgefaßt werden kann, in drei Artikel: 1^{0} Utrum Deus in cognitione creaturae requiratur ut obiectum primo cognitum. 2^{0} Utrum requiratur, ut quasi cognitione discursiva creatura cognoscatur per Dei cognitionem 3^{0}. Utrum ibi Deus requiratur ut ratio illustrans. Im ersten Artikel zeigt Guido, daß derjenige Begriff, in welchen alle unsere Erkenntnisse sich zuletzt auflösen lassen, nicht Gott, sondern das Sein (ens) ist. Im zweiten Artikel zeigt er einen zweifachen Weg, auf welchem wir zur Erkenntnis Gottes gelangen können, den Weg der Schlußfolgerung a posteriori aus der empirischen Welt und den Weg der Schlußfolgerung a priori aus den

[5] Ich verdanke die folgenden Mitteilungen der Güte von P. X i b e r t a, der eine Untersuchung unter dem Titel: La metafísica i psicologia del Mestre Guiu de Terrena, Carmelita, Bisbe de Mallorca i d' Elna veröffentlicht.

transzendentalen Begriffen. Der entscheidende und für unsere Untersuchung zunächst einschlägige Artikel ist der dritte (fol. 145r—146v). Hier wendet er sich gegen die Illuminationstheorie Heinrichs von Gent (Summa a. 1 qu. 2), die er ausführlich darlegt und dann im einzelnen zerpflückt. Daß zu unserer natürlichen Gewißheitserkenntnis eine spezielle Erleuchtung im Sinne des erkenntnistheoretischen Augustinismus, wie Guido ihn vor allem bei Heinrich von Gent vertreten sieht, nicht erforderlich ist, wird durch eine Reihe von Erwägungen dargetan. Es ist einmal nicht bloß das Erkennen eines Gegenstandes überhaupt eine dem Menschen eigene von Natur aus zukommende Tätigkeit, sondern auch das Erkennen mit Gewißheit und Wahrheit. Es würde gegen die Würde der menschlichen Seele verstoßen, wenn der Mensch ohne spezielle Erleuchtung durch seine natürliche geistige Erkenntniskraft keine Gewißheitserkenntnis haben würde. Weiterhin wie zur natürlichen Vollkommenheit der menschlichen Geistseele der intellectus possibilis verliehen ist, um die Dinge zu erkennen, so ist ihr auch der intellectus agens als erleuchtende Kraft verliehen. Diese Leuchtkraft des tätigen Intellekts reicht aus für unsere natürliche Erkenntnis. Außerdem haben die ersten Prinzipien, deren Begriffe wir zuletzt aus der Sinneserfahrung schöpfen, für unseren Geist in solchem Maße den Charakter der Wahrheit und Gewißheit an sich, daß ihr Gegenteil überhaupt vernünftigerweise nicht gedacht werden kann, wie dies beim Kontradiktionsprinzip in ganz besonderer Weise sich zeigt.

Hierauf geht Guido auf die Argumente, mit welchen Heinrich von Gent die Notwendigkeit dieser speziellen göttlichen Erleuchtung begründet, näher ein. Die sinnenfälligen Dinge, sagt Heinrich von Gent, sind in beständiger Bewegung und können deswegen kein unveränderliches Wissen verursachen. Demgegenüber weist Guido vor allem darauf hin, daß man auch in diesem an sich veränderlichen Objekt unveränderliche Elemente (rationem immutabilem) und zwischen diesen unveränderlichen Elementen eine unveränderliche und notwendige Verbindung erkennen kann. Solch universelle und notwendige Gesichtspunkte sind z. B., daß ein Ding ein Sein ist, das Subjekt der Veränderung ist, nicht aus sich selbst ist usw. So kann es auch von den veränderlichen Objekten ein unveränderliches Wissen geben.

Weiterhin wendet sich Guido gegen die übertreibende Art und Weise, wie Heinrich von Gent die Schwäche und Unzulänglichkeit der auf sich selbst gestellten menschlichen Denkkraft zur Begründung seiner Illuminationstheorie hervorkehrt. Wenn der menschliche Geist, so bemerkt demgegenüber Guido, in solchem Maße

wandelbar und dem Irrtum ausgesetzt ist, dann wird auch durch die göttliche Erleuchtung, welche die Natur der Seele nicht ändert, kein sicheres und wahres Wissen zustande kommen können. Er hebt hier wiederum den Gewißheitscharakter der obersten von selbst einleuchtenden Prinzipien hervor. Gegenüber der Behauptung Heinrichs, daß wir ohne göttliches Licht kein Kriterium hätten, an welchem wir die Wahrheit der Meinungen beurteilen könnten, weist Guido darauf hin, daß auch dieses göttliche Licht hier nutzlos sei. Denn wenn von zwei Ursachen, die eine Wirkung hervorbringen, die eine mangelhaft sei, dann sei auch die Wirkung fehlerhaft. Wenn dann Heinrich den Grund unfehlbarer Gewißheitserkenntnis darin findet, daß die Konformität einer Sache mit dem exemplar increatum erkannt wird, so ist dagegen wohl zu bedenken, daß diese Konformität nicht erkannt werden kann, außer wenn beides, die Sache und das göttliche exemplar, zuvor erkannt wird. Eine solche Wesenserkenntnis vom exemplar divinum ist aber nach Heinrich hienieden nicht möglich.

Nachdem Guido diese und andere Erwägungen gegen die Argumente Heinrichs vorgebracht hat, geht er auf die Interpretation der Augustinustexte ein, die von den Anhängern der Illuminationstheorie angeführt werden.

Zur Beurteilung der augustinischen Lehre vom Schauen in luce divina geht unser Karmelitertheologe von der Erwägung aus, daß man auch dann, wenn etwas in der Wirkung eines Dinges geschaut wird, sagen wird, es werde in diesem Dinge selbst geschaut[6]. Wir schauen in dem in der Luft ausgegossenen Licht die

[6] Ad dicta Augustini dicendum, quod, cum aliquid videtur in effectu alicuius, dicitur in illo videri; sicut quia per lumen in medio videmus colorem, dicitur, quod videmus colorem in lumine solis, quia videmus in lumine aeris, quod est a sole. Et isto modo dicit Augustinus, quod videmus in luce divina, quia videmus in effectibus lucis divinae. Effectus autem lucis divinae potest accipi tripliciter.

Uno modo pro effectu causato, ut est in se, et sic lumen intellectus agentis est quaedam participatio lucis increatae, quod quia a Deo est dicitur lumen Dei; unde Ps.: signatum est super nos lumen vultus tui Domine. Et secundum hoc dicimus, quod in lumine increato videmus cognita naturaliter, quia ex participatione luminis increati. Sic etiam dicimus, quod in lumine Dei videmus credita, quia lumine fidei quod est a Deo. Omnes igitur auctoritates quae dicunt nos cognoscere cognita naturaliter in luce divina vel aeterna, exponendae [sunt] quia in lumine naturali quod est quaedam participatio lucis aeternae.

Alio modo potest accipi effectus ut est in divina cognitione dupliciter: Primo pro ipsa cognitione effectus et quiditatis causatae, secundum quod in Deo est cognitio et ratio uniuscuiusque creaturae, secundum quod Augustinus frequenter dicit quod rationes omnium sunt in Deo, quia cognitio omnium creaturarum, quae est idea, ita quod dicuntur rationes aeternae seu regulae aeternae, secundum quas Deus sapienter operatur. Et ab his rationibus secun-

Farben und sagen deshalb, daß wir dieselben im Lichte der Sonne schauen, weil das Licht der Luft vom Lichte der Sonne stammt. In diesem Sinne sagt auch Augustinus, daß wir etwas im göttlichen Lichte schauen, weil wir es in den Wirkungen dieses göttlichen Lichtes schauen. Wirkung des göttlichen Lichtes ist vor allem das Licht des intellectus agens, der eine Teilnahme am unerschaffenen göttlichen Lichte ist und deswegen, weil er von Gott ist, auch Licht Gottes genannt wird. Und deshalb sagen wir, daß wir das mit unserer natürlichen Denkkraft Erkannte im unerschaffenen Lichte schauen, weil wir es auf Grund der Teilnahme am unerschaffenen Licht erkennen. Auf ähnliche Weise sagen wir ja auch, daß wir im Lichte Gottes die Glaubensinhalte schauen, weil das Licht des Glaubens von Gott kommt. Es sind sonach alle Augustinustexte, welche von einem Schauen in luce divina vel aeterna reden, dahin auszulegen, daß wir im natürlichen Licht, welches Teilnahme am ewigen Lichtes ist, erkennen.

In einem anderen Sinne kann dieses augustinische Schauen in luce divina oder in rationibus aeternis auch so verstanden werden, daß wir alles in den obersten Prinzipien erkennen, welche von den ewigen göttlichen Ideen, von den regulae sive rationes aeternae sich herleiten, deren Widerstrahlungen im menschlichen Geiste sind.

Guido von Terrena handelt auch in anderen Schriften, in seinen Quaestiones super librum de anima und in den Quaestiones disputatae im ähnlichen Sinne von der Illuminationstheorie.

Auch ein anderer hervorragender Karmelitertheologe Gerhard von Bologna, über welchen gleichfalls P. B. Xiberta wertvolle Untersuchungen angestellt hat[7], hat sich gegenüber der Illuminationstheorie ablehnend verhalten. In seiner ungedruckten theologischen Summa, die uns in zwei Handschriften (Cod. Vat. Borgh. 27 und Merton College 149 zu Oxford) erhalten ist, behandelt er qu. 6 a. 1: Utrum solus Deus sit doctor huius scientiae (Col. Borgh. 27 fol. 20ᵛ—21ᵛ) auch den Verlauf des natürlichen Erkenntnisvorganges. Obwohl er hier die Darlegungen Heinrichs von Gent (Summa a. 11 qu. 1), in welchen dieser eingehend die Illuminationstheorie vertritt,

---

dum quod res habent esse ibi cognitum dicuntur in nobis cognitio primorum terminorum scilicet primorum principiorum rationes aeternae et immutabiles, pro quanto de rebus cognitis habemus rationes immutabiles et necessarias, quae, licet in intellectu nostro non sint aeternae, in divina tamen cognitione sunt rationes aeternae . . . unde Augustinus vocat cognoscere in regulis aeternis cognoscere in primis principiis, quae a regulis aeternis derivantur, pro quanto a divina cognitione. Der übrige Text ist in der Handschrift schwer leserlich und verständlich.

[7] B. Xiberta O. Carm., De Summa Theologiae Magistri Gerardi Bononiensis ex Ordine Carmelitarum. Analecta Ordinis Carmelitarum. Annus XIV— Volumen V, fasc. 71—72, Romae 1923.

vor sich hatte, so kommt er doch mit keiner Silbe auf ein zum Zustandekommen der natürlichen Wahrheitserkenntnis eingegossenes Licht zu sprechen[8]. Zur Erlangung des Wissens, so führt Gerhard aus, sind drei Faktoren erforderlich: der intellectus possibilis, das Licht des intellectus agens, die phantasmata oder die Objekte und ersten Prinzipien, welche gewissermaßen die Werkzeuge des Intellekts bei der Erwerbung des Wissens sind. Es wird aus diesen Momenten das Wissen also ereicht: der intellectus possibilis geht, nachdem er die Kenntnis der obersten Prinzipien, die sogleich ohne Schlußfolgerung und ohne tieferes Nachdenken einleuchten, erlangt hat, geht unterstützt vom Lichte des tätigen Intellektes und von den phantasmata bestimmt schlußfolgernd in der Erkenntnis aller Wissensinhalte voran, die keimhaft in den ersten Prinzipien enthalten sind. Nachdem Gerhard von Bologna das Zusammenwirken der genannten Faktoren zur Entstehung der Wahrheitserkenntnis in dieser Weise dargelegt hat, gibt er auf die Frage, wie Gott den Menschen belehre, d. h. auf das Entstehen der menschlichen Wahrheitserkenntnis kausal einwirke, folgende Antwort: Gott lehrt durch sich selbst und innerlich. Denn Gott ist die ganze Ursache des intellectus possibilis und des natürlichen Lichtes des intellectus agens, vorausgesetzt, daß der intellectus agens, wie gewöhnlich gesagt wird, eine Realität der Seele ist und nicht, wie manche behaupten, mit Gott identisch ist. Gott ist weiterhin die causa principalis der phantasmata und der species intelligibiles, wenn es solche gibt, sowie auch der Erkenntnis der ersten Prinzipien und überhaupt des ganzen aus diesen ersten Prinzipien abgeleiteten Wissens.

6. Vergleichende Bewertung und Gegenwartsbedeutung der augustinisch-franziskanischen und thomistischen Lehre vom göttlichen Grunde menschlicher Wahrheitserkenntnis.

Wenn wir zum Schluß noch ein Wort der Bewertung sowohl der augustinisch-franziskanischen wie auch der thomistischen Auffassung von der Einwirkung des göttlichen Geistes und Lichtes auf die menschliche Wahrheitserkenntnis anfügen sollen, so müssen wir beide Theorien in ihrer Verschiedenheit und dann aber auch in ihrem großen gemeinsamen Grundgedanken ins Auge fassen.

In ihrer Verschiedenheit und Eigenart aufgefaßt, hat die augustinisch-franziskanische Einstrahlungslehre ohne Zweifel etwas Eindrucksvolles, machtvoll Wirksames an sich und hat immer auf metaphysisch und mystisch veranlagte christliche Denker anziehend gewirkt. Ich rede hier nicht von solchen Philo-

[8] Xiberta, l. c. 52 f.

sophen und Theologen, die wie die Ontologisten oder wie J. Hessen bei Augustinus eine intuitive Gotteserkenntnis wahrgenommen haben, ich nenne nur einen der ehrwürdigsten und tiefsten katholischen Theologen des letzten Jahrhunderts, P. Ignatius Jeiler O. F. M., dem wir ja schon früher im Verlauf dieser Studie begegnet sind. Er ist ein Theologe, in welchem eine hohe spekulative Begabung, eine innig mystische Richtung und gründliche historisch-kritische Arbeitsweise in seltener Einheit zusammenklangen, der mit den Texten und Gedankengängen Augustins, Bonaventuras und der Franziskanerschule sowie auch des hl. Thomas in gleicher Weise vertraut war. Er hat in den so wertvollen Scholien der Bonaventuraausgabe, in dem mehrfach erwähnten Werke: De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam, so besonders auch in Briefen an ihm befreundete Philosophen und Theologen, wie Cl. Baeumker und Fr. Morgott seine Auffassung kundgegeben. Ich bringe hier zuerst zwei Texte aus zwei von mir veröffentlichten Briefen P. Jeilers an Franz von Paula Morgott, den um die thomistische Wissenschaft hochverdienten Eichstätter Dogmatiker[1]: „Es freut mich besonders, daß Ihre Auffassung der vom hl. Bonaventura verteidigten illuminatio immediata mit der meinigen ganz zu harmonieren scheint. Ich persönlich denke, daß Mätthäus ab Aquasparta und Eustachius dadurch etwas über den hl. Bonaventura hinausgegangen sind, daß sie jene illuminatio als durch ein lumen creatum, welches von dem lumen intellectus agentis verschieden ist, bewirkt sich erklären, wenn sie dieses als ein die potentia humana kompletierendes Element auffassen. Denn so verstanden, würde diese Lehre von dem concursus divinus zu sehr in die übernatürliche Ordnung (wo ein concursus ist, der sowohl die Potenz als auch die Natur per modum complementi in eine höhere Ordnung erhebt) hinübergehen, was sie doch selber nicht wollen. Ich denke mir, daß ein concursus per modum motivi und dirigentis et regulantis actum von seiten Gottes stattfinden kann, welcher, ohne die Potenz als Potenz zu erhöhen, doch dem Akte nicht bloß eine gewisse Richtung im allgemeinen gibt, sondern eine solche, daß sich die idealen Proprietäten der Notwendigkeit, Allgemeinheit und Ewigkeit usw., welche den Universalien zukommen, in diesen intelligiblen Akten offenbaren und daß in diesem Sinne die ideale Ordnung der Dinge in uns suo modo ebensosehr die ungeschaffene Wahrheit widerspiegelt, als sie von der anderen Seite die geschaffene Wahrheit der Dinge, von der wir

[1] M. Grabmann, Zur Erkenntnislehre der älteren Franziskanerschule (mit Briefen von P. Ignatius Jeiler O. F. M. an Prof. Dr. Franz von Paula Morgott), Franziskanische Studien IV (1917), 122 ff. u. 119.

die Begriffe durch Abstraktion gebildet haben und die ja ex parte rei nur kontingente Wahrheiten darbietet, uns manifestiert. Es ist mir immer ein Rätsel gewesen, wie wir durch bloß negative Bestimmungen jene idealen Proprietäten unserer Begriffe vollkommen erklären, oder aus den kontingenten Wahrheiten allein (unser geschaffenes Vernunftlicht miteingeschlossen) unseren Geist in seinen Akten zum Spiegel der unendlichen, ewigen, notwendigen Wahrheiten aus uns selbst machen könnten. Unzweifelhaft reflektiert sich in unseren Begriffen oder in der idealen Ordnung nicht allein die geschaffene Ordnung mit ihrer Endlichkeit, Kontingenz, Zeitlichkeit, sondern auch die ungeschaffene Wahrheit, und zwar nicht durch unmittelbare Erkenntnis; jene geschaffene aber durch eine vorhergehende actio derselben Dinge auf unser Vermögen; also wird auch wohl die ungeschaffene nicht ganz ohne eine von ihr ausgehende actio freilich in anderer Weise, als es bei jenen geschieht, sich manifestieren. Die bloß habituelle, in der Schöpfung begründete Ähnlichkeit des Geistes mit Gott ist allerdings das Fundament und möchte genügen, wenn wir diesen Spiegel Gottes selbst vollkommen erkännten; da wir ihn aber in unseren ersten Begriffen des Seins, der Wahrheit usw. exercite gar nicht erkennen; da ja das menschliche Erkennen vom Unvollkommensten anhebt, so habe ich nie begreifen können, wie schon die unvollkommensten Akte des erwachenden Geistes so die Signatur der ungeschaffenen Wahrheit an sich tragen könnten, wenn nicht in den Akten selbst Gott sein Siegel auf irgend eine Weise einprägte."

In einem anderen früheren Briefe schreibt P. Jeiler: „Ich gestehe auch, daß, so entschieden ich seit 25 Jahren in Philosophie und Theologie den Standpunkt der alten Scholastik, besonders des hl. Thomas festgehalten habe, doch in der Noetik nur zwei Punkte blieben, die mir entweder dunkel oder nicht genügend entwickelt vorkamen. Da war zuerst dieser Punkt: Woher kommt der Charakter der Notwendigkeit, Ewigkeit usw., mit welchem schon die ersten Begriffe besiegelt sind. Dann, wie entwickeln sich aus Abstraktion so leicht die Begriffe rein geistiger Objekte: Tugend, Ehre, Heiligkeit, Gott, die ja auch nach den Alten nicht durch eigentliche Abstraktion gewonnen werden. Ich zweifelte nicht daran, daß die vielen einschlagenden Stellen des hl. Thomas den richtigen Weg angeben, aber in welcher Weise und in welchem Grade sie verwertet werden müssen, blieb mir eine offene Frage. Aristoteles allein, ohne Augustinus, schien mir nicht auszureichen. Ich brauche kaum zu sagen, wie sehr mich die endlich erkannte Ansicht des hl. Bonaventura elektrisierte. Ich sehe aber wohl ein,

daß viele anders organisierte Geister lieber sich an Aristoteles als an Augustin und Thomas halten werden, und ich lasse ihnen hierin gerne die vollste Freiheit."

P. Ignatius Jeiler bevorzugt darnach deshalb die augustinisch-franziskanische Illuminationstheorie, die besonders vom hl. Bonaventura, Matthäus von Aquasparta, Eustachius u. a. herausgearbeitete Lehre vom unmittelbaren Kontakt unseres Denkens mit dem unerschaffenen, göttlichen Licht, mit den rationes aeternae, weil sich ihm hieraus die Eigenschaften der obersten Begriffe und Prinzipien, deren Ewigkeit, Notwendigkeit usw. am ehesten verstehen lassen und weil sich hieraus die Entstehung der Begriffe rein reingeistiger Objekte leichter begreifen läßt.

Am Schlusse der Einleitung zu dem schon mehrfach erwähnten Werke: De humanae cognitionis ratione Anecdota führt P. Jeiler noch eine Reihe von großen Gesichtspunkten auf, welche den augustinischen Exemplarismus besonders ins Licht zu stellen geeignet sind. Einmal richtet sich diese Lehre gegen die Verfechter der Autonomie der menschlichen Vernunft, die in den Menschen selbst den Mittelpunkt und die höchste Norm, den höchsten Maßstab aller Wahrheitserkenntnis verlegen und jede Unterwerfung unter eine außer und über dem Menschen stehende Auktorität als eine Erniedrigung des Menschen ablehnen. Ja gerade im Lichte dieser augustinischen Theorie, welche den innigsten Zusammenhang unseres Intellekts mit der ersten Wahrheit darstellt, zeigt sich uns die volle Würde, der ganze Adel des menschlichen Geistes, der da ein Ebenbild der unerschaffenen Wahrheit ist, gleichsam unmittelbar aus ihr hervorgehend und unmittelbar auf sie hingekehrt. Der hl. Bonaventura nennt deswegen die menschliche Geistseele ein „sanctuarium, ubi ad modum candelabri relucet lux veritatis in facie mentis nostrae" [2].

Diese Illuminationstheorie läßt uns auch erkennen, wie tiefgewurzelt die Gottesidee im Menschengeiste ist. In einer gewissen allgemeinen und unbestimmten Weise wird bei jedem sicheren geistigen Erkenntnisakt Gott, die erste Wahrheit miterkannt und mitgedacht, wenn auch von einer förmlich angeborenen Gottesidee nicht die Rede ist. Diese Theorie gibt dem philosophischen Denken die Höhenrichtung zu Gott, der ersten Ursache und ersten Wahrheit und lehnt jene einseitig auf das Endliche eingestellte Art des Philosophierens ab, für die die Gesamtheit der durchforschten Dinge keine Leiter für den Aufstieg zu Gott bildet. So klingt auch die Philosophie aus zu einem Hymnus der Verherrlichung des

[2] Itinerarium mentis in Deum c. 3.

Namens Gottes, der das wahre Licht, der Vater der Lichter, unser einziger und wahrster Lehrer ist.

Angesichts dieser Ausführungen P. Jeilers, die der augustinisch-franziskanischen Illuminationstheorie einen so hohen Wert beimessen, fragt es sich, ob der vom hl. Thomas vertretenen Auffassung vom Verhältnis Gottes zum menschlichen Wahrheitserkennen auch solche Vorzüge eigen seien. Vor allem müssen wir untersuchen, ob die thomistische Lehre, die diesen unmittelbaren Kontakt des Menschengeistes mit dem ungeschaffenen Licht, mit den rationes aeternae nicht kennt, auch die Ewigkeit, Notwendigkeit, Unveränderlichkeit unserer obersten Begriffe und Prinzipien und die Entstehung der Begriffe von reingeistigen Objekten erklären könne. Ich glaube dies bejahen zu dürfen, wenn ich auf das verweise, was über die Verankerung der obersten Prinzipien im göttlichen Wesen und Denken, über diese obersten Prinzipien als Abbilder der göttlichen Wahrheit gesagt worden ist. Es hat namentlich P. Garrigou-Lagrange so tief und eingehend dargetan, daß unser Denken durch die wandelbaren Phänomene hindurch zum Sein und Wesen der Dinge, zu den Gesetzmäßigkeiten des Seienden, in denen die göttlichen Gedanken uns entgegenleuchten, vordringen kann und daß den aus den obersten einfachsten Begriffen sich bildenden Prinzipien eine allgemeingültige transzendentale Bedeutung zukommt[3]. Über die idealen Eigenschaften des allgemeinen Seins (proprietates entis generalissimi) hat ein tiefsinniger ehrwürdiger Thomist unserer Tage, dessen gerade vor 50 Jahren geschriebenes Buch über den Ontologismus wir im Verlaufe unserer Untersuchungen mehrmals herangezogen haben, P. Albert M. Lepidi O. P., der Magister Sacri Palatii, gründliche Untersuchungen angestellt. Sonst wird diese Frage, an der Erkenntnislehre und Metaphysik interessiert sind, in den Lehr- und Handbüchern der thomistischen Metaphysik nicht immer genügend berücksichtigt. P. Lepidi hat im 2. Bande seiner Elementa philosophiae christianae[4], die zu den originellsten und geistvollsten Darstellungen der thomistischen Philosophie aus neuerer Zeit zählt, in der Ontologie auch diesen proprietates entis generalissimi eine Betrachtung gewidmet und die These aufgestellt und bewiesen, daß diese idealen Eigenschaften der obersten Begriffe, vor allem des Seinsbegriffes weder etwas rein Subjektives und Logisches sind, noch auch etwas Reales und Existentes darstellen, sondern etwas Ideales

[3] Garrigou-Lagrange O. Pr., Dieu son Existence et sa Nature 185—338.

[4] A. Lepidi O. Pr., Elementa philosophiae christianae II, Parisiis-Lovanii 1877, 40—45.

sind, das ein Fundament in der Sache selbst, im Reiche des Realen, zuletzt in Gott besitzt. Viel eingehender und tiefer noch hat sich P. Lepidi in einer Artikelserie, die er im ersten Jahrgang der in Piacenza erschienenen, jetzt wiedererstandenen Zeitschrift Divus Thomas unter dem Titel: De ente generalissimo, prout est aliquid psychologicum, logicum et ontologicum[5] veröffentlichte, über diese idealen Eigenschaften des Seins, als welche er die necessitas, immutabilitas, aeternitas, universalitas typica et universalis aufführt, sich ausgesprochen. Das erste und tiefste Fundament der objektiven Realität des allgemeinsten Seins und der genannten idealen Eigenschaften desselben ist, wie Lepidi in scharfsinniger Beweisführung dartut, die unendliche göttliche Realität. Er führt dafür, daß das ens generalissimum unserem Bewußtsein als etwas Notwendiges, Unveränderliches, Ewiges gegenübertritt, als tiefsten Grund an, daß das notwendige, unveränderliche, göttliche Sein die realitas stabiliens elementum ontologicum entis generalissimi et proprietatum eius ist. Er verweist auch auf einen Satz des hl. Thomas: Veritates intellectae fundantur in aliquo aeterno. Fundantur autem in ipsa prima veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis (S. c. G. II, 84).

Was die Entstehung der Begriffe von reingeistigen Objekten anbelangt, so wird man gewiß nicht in Abrede stellen können, daß die augustinisch-franziskanische Theorie von der cognitio in rationibus aeternis, welche diese Erkenntnisse nicht durch Abstraktion aus den Sinnesgegebenheiten, sondern durch unmittelbaren Kontakt mit dem unerschaffenen Lichte entstehen läßt, die Bildung z. B. ethischer Begriffe und Grundsätze leichter erklären kann. Indessen dürfen wir auch nicht übersehen, daß nach der thomistischen Erkenntnislehre die Erkenntnis des Reingeistigen, des Ethischen und zu höchst die Erkenntnis Gottes keineswegs restlos aus der Sinneserfahrung zu erklären ist. Wenn der hl. Thomas auch mit dem Grundsatz: Omnis cognitio incipit a sensu durch alle Gebiete der Erkenntnisinhalte hindurch entschieden ernst macht, so spricht er ebenso entschieden den Satz aus: non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis (S. Th. I qu. 84 a. 6). Dadurch daß unser Intellekt zum Sein der Dinge vordringen kann, und die obersten Prinzipien, besonders auch das Finalitätsgesetz gleichsam als leuchtende Wegweiser auf der nach oben weisenden und führenden Erkenntnisbahn schaut, findet er auch den Weg in das Reich des Reingeistigen, des Ethischen und des Göttlichen. Man braucht bloß qu. 12 und 13 der

---

[5] Albertus M. Lepidi O. Pr., De ente generalissimo prout est aliquid psychologicum, logicum et ontologicum. Divus Thomas I (1890).

Prima sorgsam durchzuarbeiten, um die feine und sorgsame Art wahrzunehmen, wie Thomas die Wege und Ziele unserer Gottes-erkenntnis gezeichnet hat. In einem der tiefsten und schönsten Artikel der theologischen Summa (S. Th. 1 II qu. 94 a. 2) hat der hl. Thomas den Zusammenhang der obersten Grundsätze des Sittengesetzes mit der Seinsmetaphysik, mit den obersten metaphysischen Prinzipien beleuchtet und zugleich auch den Finger auf die hin gelegt. Er redet in diesem Zusammenhang von einer dem Men-
Seelenlebens quellende Neigungen und Strebungen zum Sittlichen gelegt. Er redet in diesem Zusammenhang von einer dem Menschen
schen innewohnenden naturalis inclinatio ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo. Es ist in neuester Zeit P. Odon Lottin O. S. B. diesen Gedanken des hl. Thomas über das Aufleuchten der ethischen Wahrheiten im Menschengeiste nachgegangen.

Die Erkenntnistheorie des hl. Thomas hat aber auch Vorzüge gegenüber der augustinisch-franziskanischen Illuminationstheorie. Einmal kommt in ihr der Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis klarer und schärfer zum Ausdruck. Zum Zustandekommen der natürlichen Erkenntnis reicht das natürliche Vernunftlicht, das die in den Dingen liegende Vernunft, den Widerschein göttlicher Ideen zu erkennen vermag, aus. Zur übernatürlichen Erkenntnis, welche auf übergeschöpfliche und übervernünftige Objekte eingestellt ist, ist ein übernatürliches Licht erforderlich. Die in der augustinisch-franziskanischen Illuminationstheorie liegende Tendenz, die natürliche Erkenntnisausrüstung für die Gewißheitserkenntnis als nicht ausreichend anzusehen und ein Einfließen göttlichen Lichtes hierfür zu fordern, ist doch leicht dazu angetan, die Grenzlinien zwischen natürlichem und übernatürlichem Erkenntnislicht etwas ineinander verschwimmen zu lassen.

Weiterhin kommt die thomistische Erkenntnistheorie den Tatsachen des Bewußtseins und des Lebens mehr entgegen und kann viel eher die Schwierigkeiten und Einwände, die aus Störungen des geistigen Lebens sich ergeben, lösen. Wenn nach der Illuminationstheorie die Erkenntnis des Reingeistigen sich als cognitio in rationibus aeternis unabhängig von der Sinneserfassung vollzieht, wie läßt sich dann die Hemmung und Störung in diesem den Einflüssen des Körperlichen entzogenen Bezirke des Seelenlebens verstehen und erklären? Der hl. Thomas kann solche Störungen und geistige Erkrankungen unschwer aus Hemmungen in den sensitiven Zuleitungsorganen des Erkenntnisstoffes an den Intellekt erklären, ohne damit eine innere Abhängigkeit des Geistigen vom Stofflichen im Menschen behaupten zu müssen.

P. Jeiler hat mit Recht darauf hingewiesen, daß der augustinische Exemplarismus im Gegensatze steht zum Subjektivismus und Kritizismus moderner Philosophen, welche den Menschengeist zum Mittelpunkt, zur höchsten Norm alles Erkennens, zum *μέτρον πάντων* machen. In gleicher Weise steht auch die thomistische Erkenntnislehre zu dieser Autonomie der menschlichen Vernunft im Widerspruch, da ja auch für den hl. Thomas das göttliche Erkennen mensura et causa alles geschöpflichen Erkennens ist. Es hat Bischof Laurentius Janssens O. S. B. gerade bei der Erklärung von S. Th. I qu. 16 a. 6: Utrum Deus sit sola veritas, secundum quam omnia sunt vera, nachdrücklich hervorgehoben, wie in dieser Verankerung unseres Denkens in Gott, der absoluten Wahrheit, ein tiefer Grund für die Wahrheitsveranlagung und die Wahrheitsbestimmung unserer Erkenntniskräfte liegt[6]. Wenn Gott die Wahrheit ist und alles Außergöttliche wahr ist, insofern es aufs getreueste dem Geiste des Schöpfers konform ist, dann muß in erster Linie die geistige Kreatur wahr sein, wahr in ihrem Sein, wahr in ihrem intellektuellen Licht, durch welches sie Gottes Ebenbild ist und für das Wissen befähigt und aufgeschlossen ist. Es muß demnach der Mensch, der von der höchsten göttlichen Wahrheit für die Wahrheit erschaffen und bestimmt ist, mit Sicherheit zur Wahrheit gelangen können. Das wäre aber unmöglich, wenn die Erkenntnisfähigkeiten des Menschen nicht von Natur aus wahrheitsfähig und wahrheitsbestimmt wären. Das Licht der Evidenz ist die unerschütterliche Grundlage der Wahrheit. Deshalb ist auch der Kritizismus, der unserem Denken und unserem ganzen Geistesleben die Wahrheitssicherheit und den Wahrheitsmut benimmt, abzulehnen.

Wenn auch die augustinisch-franziskanische und die thomistische Auffassung über die Abhängigkeit der menschlichen Wahrheits- und Gewißheitserkenntnis von Gott der absoluten und ersten Wahrheit voneinander verschieden sind, so kommen beide Richtungen doch in dem großen Hauptgedanken, daß unser Intellekt eine Teilnahme am göttlichen Intellekt ist und daß auch das Seiende, das Objekt unseres geistigen Erkennens Nachbild göttlicher Ideen ist und dadurch Leuchtkraft für unseren Intellekt besitzt, überein und sehen so in Gott den letzten Grund alles Wahrheitserkennens.

Dieser große Gedanke vom göttlichen Grunde menschlicher Wahrheitserkenntnis ist nicht bloß Gemeingut der mittelalterlichen Scholastik und Mystik gewesen, er hat die theistische, die

---

[6] L. Janssens O. S. B., Summa Theologica II. Tractatus de Deo uno, Friburgi Brisgoviae 1900, 191 ff.

christliche Philosophie auch durch die Neuzeit getragen und erhoben, und selbst außerhalb des von Augustin und Thomas inspirierten philosophischen Denkens finden sich Berührungen mit dieser Lehre von einer Verankerung des menschlichen Denkens im absoluten göttlichen Geiste. Bei Descartes, Malebranche, Fénelon und Leibniz hat der noetische Gottesbeweis und damit der Gedanke, daß die Wahrheit in Gott ihren letzten Halt und Grund hat, ein mehr oder minder starkes Echo gefunden. A. Lepidi führt einen längeren Text aus Leibniz an, in welchem dieser große Philosoph zur Lehre Malebranches über das Schauen der Wahrheit in Gott Stellung nimmt und diese Auseinandersetzung mit den Worten schließt: Ce qui suffit pour juger que ce qu'il y a de vrai et de bon dans nos connaissances est encore une émanation de la lumière de Dieu et que c'est dans qu'on peut dire que nous voyons les choses en Dieu [7]. Unter den katholischen Philosophen damaliger Zeit hat besonders der auch von Leibniz hochgeschätzte Jesuit und spätere Kardinal Joh. Baptist Ptolemäus (Tolomei † 1725) in seiner Philosophia mentis et sensuum im augustinischen Geiste die göttliche Grundlage unserer Wahrheitserkenntnis aufgezeigt.

In der Philosophie des 19. Jahrhunderts hat Schelling eine Abhandlung über die „Quelle der ewigen Wahrheiten" geschrieben und dabei auch auf die Lehre des hl. Thomas Bezug genommen [8]. Freilich faßt Schelling den Satz: Gott ist die Quelle der ewigen Wahrheiten in einem anderen Sinne als dies Augustinus und das Mittelalter taten. Nach dem deutschen Philosophen ist Gott die Quelle der ewigen Wahrheiten, insofern er „das Allgemeinwesen, die Allmöglichkeit der Dinge, Stoff oder Matereie zu allem Möglichen, die potentia universalis rerum ist". Es erhält so der alte große Gedanke, daß Gott die Quelle der Wahrheit ist, einen stark pantheistischen Klang. Bei Hermann Ulrici findet sich unser Gedanke in einer nicht so von pantheistischen Vorstellungen beeinflußten Form wieder [9]: „Das absolute göttliche Wissen ist der Grund der Möglichkeit unseres menschlichen Wissens. Nur darum, weil das Sein und Wesen der Welt wie Gottes selbst zugleich ein vom göttlichen Geiste und somit an sich Gedachtes und Gewußtes ist, kann es auch dem kreatürlichen Geiste zum Bewußtsein kommen, Stoff seiner Auffassung und Erkenntnis werden." In den Logi-

[7] A. Lepidi O. Pr., Examen philosophico-theologicum de Ontologismo, Lovanii 219 f.

[8] Schellings Sämtliche Werke II, 1, Stuttgart und Augsburg 1850, 573—590. A. v. Schmid, Die Lehre Schellings von der Quelle der ewigen Wahrheiten. Philosophisches Jahrbuch XIV (1901) 366—373.

[9] H. Ulrici, Gott und die Natur, Leipzig 1866, 706 f.

schen Untersuchungen A. Trendelenburgs lese ich den Satz[10]: „Das Prinzip der Erkenntnis und das Prinzip des Seins ist ein Prinzip. Und weil diese Idee Gottes der Welt zugrunde liegt, wird dieselbe Einheit in den Dingen gesucht und wie im Bilde wiedergefunden. Der Akt des göttlichen Wissens ist allen Dingen die Substanz des Seins.“

Unter den katholischen Philosophen des 19. Jahrhunderts hat besonders Jaime Balmes, Spaniens großer priesterlicher Philosoph, die Gedanken Augustins und des Aquinaten in selbständiger Durchdringung wiedergegeben[11]. Die Übereinstimmung zwischen Denken und Sein in unserer Wahrheitserkenntnis ist in Gott gegründet. Unsere Erkenntnis ist eine mit der Gottebenbildlichkeit gegebene Teilnahme an der göttlichen Erkenntnis. Die idealen Wahrheiten weisen uns auf Gott hin: „Diejenigen, welche die Existenz Gottes leugnen, leugnen auch die menschliche Vernunft; ohne Gott kann es keine Gemeinschaft der Ideen geben, die wir Vernunft nennen und deren Verbindung die idealen Wahrheiten bildet. Ohne Gott wären diese Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der Wesenheiten Worte ohne Sinn“[12].

In deutschen Landen hat A. Trendelenburgs Schüler Georg von Hertling in seiner Schrift: Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung (Bonn 1875), in dieser unvergeßlichen Widerlegung der materialistischen Weltansicht den Gedanken, daß es für die Erkenntnisfähigkeit des Menschen und die Erkennbarkeit der Objekte eine Ursache, eben Gott, geben müsse, erörtert und die einschlägigen Gedanken Platons, Augustins und der Scholastiker namhaft gemacht[13]. Eingehend hat sich mit dieser Frage auch H. Schell in seiner ausführlichen Entwicklung des noetischen Gottesbeweises beschäftigt[14] und Gott als „die absolute Wahrheit“ dargetan, „in welcher Sein und Erkennen identisch, und welche daher Prinzip der Erkennbarkeit und Erkenntnisfähigkeit ist“.

Mit der ihm eigenen Schärfe und Tiefe hat M. J. Scheeben die ganze Lehre vom göttlichen Grunde menschlicher Wahrheits-

---

[10] A. Trendelenburg, Logische Untersuchungen II[3], Berlin 1870, 500 f.

[11] Die Kapitel 23—27 des 4. Buches der Filosofia Fundamental (Barcelona 1860) von Jaime Balmes handeln hierüber. Vgl. auch M. Hermkes, Die Fundamentalphilosophie des Jaime Balmes, Krefeld 1919, 42. Juan Zaraguëta, La philosophie de Jaime Balmes. Revue néo-scolastique de philosophie XVII (1910) 543—572. M. Ettlinger, Philosophische Fragen der Gegenwart, Kempten 1911, 261—276: J. Balmes, ein priesterlicher Philosoph.

[12] J. Balmes, Lehrbuch der Elemente der Philosophie. Übersetzt von F. Lorinser II, Regensburg 1852, 128.

[13] G. von Hertling, Die Grenzen der mechanischen Naturerklärung, Bonn 1875. [14] H. Schell, Gott und Geist II, Paderborn 1896, 567—577.

erkenntnis gleichsam auf den einfachsten Ausdruck gebracht[15]: „Als die einzig wesenhafte Wahrheit und die Wahrheit selbst ist Gott auch im eminenten Sinne die erste Wahrheit oder die Urwahrheit (die prima veritas, wie er technisch in der Sprache der klassischen Theologie genannt wird), nicht bloß in dem negativen Sinne, daß es keine Wahrheit vor oder über ihm gibt, sondern auch positiv in dem Sinne, daß er 1. der erste Grund der objektiven Erkennbarkeit und Denkbarkeit aller übrigen wirklichen Wahrheiten und der einzige Grund der notwendigen, universellen und ewigen Denkbarkeit aller ideellen Wahrheiten ist; daß er 2. als Ideal oder Urtypus aller Dinge das oberste Maß derselben und der Grund aller Ideen, Regeln und Gesetze ist, nach welchen die Wahrheit ihres Wesens und ihrer Vollkommenheit bemessen und beurteilt werden muß; und daß 3. seine Wahrheit gleichsam der Spiegel resp. das objektive Licht ist, worin und wodurch alle übrigen Wahrheiten erkannt werden können. Hieraus folgt freilich nicht, daß alle anderen Wahrheiten auch von uns durch die Erkenntnis Gottes selbst erkannt werden können oder müssen. Wohl aber folgt a) daß jede Erkenntnis von Wahrheiten nur vermöge einer wie immer vermittelten Einwirkung Gottes auf unseren Geist erzielt werden kann, und wir folglich alles unter dem Einflusse und Eindrucke der prima veritas erkennen; b) daß die Behauptung jeder anderen Wahrheit implicite die Behauptung Gottes als der ersten Wahrheit in sich enthält; und c) daß mit der frevelhaften Leugnung der Wahrheit Gottes logisch zugleich alle übrige objektive Wahrheit geleugnet wird, und daß folglich die fundamentale Lüge, welche das Sein des wahrhaft Seienden leugne, alle Erkenntnis nicht nur unsicher macht, sondern in Lüge und Trug verwandelt."

Auch die katholischen Philosophen der Gegenwart finden bei der sorgsamen Untersuchung der Wege und Gesetze des menschlichen geistigen Erkennens den tiefsten Grund der in der Übereinstimmung zwischen Denken und Sein bestehenden Wahrheit unseres Erkennens zuletzt in Gott, der absoluten Wahrheit, in welchem nicht bloß Konformität, sondern Identität zwischen Denken und Sein besteht. Cl. Baeumker[16] bezeichnet es als Aufgabe der Metaphysik zu zeigen, „wie nur unter der Voraussetzung des unendlichen Geistes als des letzten Grundes des Seins und der Erkenntnis die Übereinstimmung zwischen Denken und Sein und die

---

[15] M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik I, Freiburg 1873, 580.

[16] Cl. Baeumker, Philosophische Welt- und Lebensanschauung. In: Deutschland und der Katholizismus. Herausgegeben von M. Meinertz und H. Sacher I, Freiburg 1918, 69.

Möglichkeit an sich geltender Werte verstanden werden kann, die nicht bloß aus dem subjektiven Fühlen oder Begehren hervorgehen und daher auch nicht von bloß relativer Bedeutung sind". J. Geyser bringt die Möglichkeit einer Naturerkenntnis mit dem naturschaffenden göttlichen Denken also in Zusammenhang[17]: „Es ist unmittelbar evident, daß es dem Denken nur dann möglich ist, die Natur zu erkennen, wenn und insoweit es in der Natur logisch zugeht, d. h. wenn die Natur ihren Ursprung im Denken hat. Diese logische Bedingung der Erkennbarkeit der Natur bedeutet aber nicht, daß es das menschliche Denken sein müsse, aus dem sie entspringe. Dazu genügt vielmehr, daß irgend ein dem wissenschaftlichen Denken vorausgehendes, an die gleichen höchsten Gesetze gebundenes Denken in diesem schöpferischen Verhältnis zur Natur stehe. Selbstverständlich kann nur das göttliche Denken als dieses naturschaffende Denken in Betracht kommen. Die Setzungen und Gesetzgebungen dieses Denkens sind es, die der menschliche Geist nachdenkt, indem er durch Begriffe und allgemeine Sätze die durch Erfahrung gegebenen Objekte und Gesetze der Natur in teils erfassendem, teil setzendem Denken nachbildet. Das gibt seiner Naturerkenntnis ihr Wesen und ihr letztes logisches Fundament." L. Baur stellt im Zusammenhang mit dem noetischen Gottesbeweise Gott als die Quelle der ontologischen und noetischen Wahrheit dar[18]: „Der hinreichende Grund der Kongruenz zwischen der Wahrheitsfähigkeit des Menschengeistes und der Erkennbarkeit der Dinge muß in der absoluten Wahrheit liegen, in welcher Tatsächlichkeit und Denken eins ist: welche dem Unterschied von Natur und Geist, Denken und Sein vorausgeht, beiden die Wahrheitsgesetze gibt und uns befähigt, in der ideellen Aufhebung dieses Unterschiedes wahre Erkenntnisse zu gewinnen." W. Switalski[19] schließt seine Untersuchung des menschlichen Wahrheitssinnes mit einem Ausblick und Aufblick zur „absoluten göttlichen Wahrheit, die uns als der allein befriedigende Erklärungsgrund, Stütz- und Richtpunkt für die Entfaltung unseres Wahrheitssinnes erscheint."

[17] J. Geyser, Grundlegung der Logik und Erkenntnislehre in positiver und kritischer Darstellung, Münster 1919, 71.

[18] L. Baur, Metaphysik, Kempten-München 1922, 474.

[19] W. Switalski, Probleme der Erkenntnis II (Veröffentlichungen des Katholischen Institutes für Philosophie, Bd. I, Heft 2), Münster 1923, 64 f. Vgl. die ebda. vorfindliche Abhandlung: „Zur Analyse des Subjektsbegriffs", die sich ex profano mit der kritischen Herausarbeitung dieses Gedankens befaßt.

I. PERSONENVERZEICHNIS.

II. VERZEICHNIS DER BENÜTZTEN UND ANGEFÜHRTEN HANDSCHRIFTEN.

(Die Ziffer vor dem Doppelpunkt gibt die Signatur der Handschrift, die Ziffer nach dem Doppelpunkt die betr. Seitenzahl im Buche an.)

Brügge, Bibliothèque publique de ville 177: 37.

Florenz, Biblioteca Mediceo — Laurenziana Plut. VII sin. cod. 7: 34. Bibliotheca nazionale Conventi soppressi 1154 A 3: 75. — Conv. soppr. D 6, 359: 34.

München, Staatsbibliothek Clm. 9559: 71—74.

Nürnberg, Staatsbibliothek Cent. I, 67: 75 ff.

Oxford, Merton College 149: 82.

Paris, Bibliothèque nationale Cod. lat. 3609: 75. Bibliothèque Mazarine Cod. lat. 3940: 75.

Rom, Biblioteca Vaticana Cod. Vat. lat. 2188: 75. — Cod. Vat. lat. 3049: 38 f. — Cod. Vat. lat. 3054: 35 ff. — Cod. Vat. lat. 5328: 39 f. — Cod. Borghes. 27: 82. — Cod. Borghes. 39: 79.

